N° 9 1931 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La nouvelle Constitution sur les Études

Après les encycliques sur l'éducation *(Divini illius Magistri)*, sur le mariage chrétien *(Casti connubii)* et sur la question sociale *(Quadragesimo anno expleto)*, qui se sont succédé à quelques mois d'intervalle, les *Acta Apostolicae Sedis* viennent de promulguer un nouveau document pontifical dont l'importance, pour être d'un autre domaine, ne le cède pas à celle des précédents. C'est la constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, sur les Universités et les Facultés d'études ecclésiastiques, datée du 24 mai dernier, jour de la Pentecôte, et parue dans le numéro des *Acta* du 1er juillet. Les lecteurs de la Revue seront désireux d'en connaître le contenu. Nous en résumons ici les principales dispositions, en soulignant d'un bref commentaire les plus importantes d'entre elles. La *Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus Studiorum ecclesiasticorum* se complète par les *Ordinationes in Constitutionem Apostolicam*, émanées de la Congrégation des Séminaires et des Universités et publiées quelques jours plus tard, le 12 juin 1931. L'un et l'autre document comprennent à eux deux cinquante pages des *Acta* et, comme l'indique son titre, le second précise les directives fournies par le premier, ou y apporte des stipulations d'ordre exécutif nettement libellées (tom. XXIII, 1931, p. 241-284).

Pour ceux qui avaient pu suivre de loin ce qui se passait à

Rome dans les milieux d'études, l'apparition de ces deux documents n'avait rien d'imprévu. Elle était attendue d'un moment à l'autre depuis près d'une année déjà et les délais successifs apportés à la rédaction et à la promulgation définitive de la *Constitutio* et des *Ordinationes* prouvent une fois de plus, par la marche prudente et lente de sa préparation, la fermeté même de la décision qui caractérise le gouvernement pontifical. On savait qu'une Commission était nommée depuis plus de deux ans déjà, composée d'une douzaine de membres choisis parmi les principaux Instituts de Rome ou d'ailleurs. On apprenait aussi qu'elle tenait depuis les premiers mois de 1929 de nombreuses séances, laborieuses et prolongées, une quarantaine déjà en un peu plus d'une année, présidées par le Secrétaire de la Congrégation des Universités, Mgr Ruffini, et que les longues délibérations avaient souvent pour résultats des remaniements profonds dans la rédaction des articles avant d'aboutir à un libellé satisfaisant. Enfin, personne n'ignorait que le Saint-Père s'intéressait vivement aux travaux de la Commission et suivait de très près le travail de préparation du nouveau règlement.

Analyse de la Constitution Apostolique et des Ordinations.

D'un mot on pourrait désigner l'objet de la *Constitution :* c'est la réforme du doctorat dans les Universités et Facultés ecclésiastiques. L'introduction contient un bref exposé de l'œuvre de l'Église dans le domaine de l'enseignement et de la culture intellectuelle. Aux anciens centres d'Alexandrie, de Césarée, d'Antioche, aux écoles dues aux monastères et aux églises cathédrales, aux règlements de nombreux conciles, comme ceux de Rome, en 826 et 853, en faveur de l'éducation, fait bientôt suite la glorieuse époque des Universités médiévales, à la fondation ou au développement desquelles préside presque toujours l'action du Saint-Siège. Sur 52 universités antérieures à l'année 1400 et dues à une charte de fondation connue, 29 sont issues d'un acte pontifical, tandis que 10 autres s'appuient sur un document papal en même temps que sur une charte émanée d'un prince civil. Dans les temps modernes, malgré les obstacles de tous

genres et les spoliations répétées dont elle a été victime, l'Église n'en est pas moins restée fidèle à la cause de la culture et de l'enseignement, non seulement dans les pays de missions, mais encore dans les régions depuis longtemps civilisées, comme le prouvent en ces dernières années les Universités et les Facultés érigées en Europe, au Canada, au Chili, en Chine, au Japon, etc.; et le même souci se traduit dans le culte des bibliothèques dont s'est toujours inspiré l'Église, depuis l'antique bibliothèque de Césarée jusqu'aux établissements modernes de l'Ambrosienne et de la Vaticane. Mais c'est surtout dans le domaine des études sacrées que s'est manifestée depuis des siècles la sollicitude pontificale et le pape actuel a voulu demeurer fidèle à l'exemple de ses prédécesseurs; dès le début de son pontificat, nous dit-il, il a donné son attention aux Facultés et Universités ecclésiastiques, en raison même de leur énorme utilité pour éclairer les esprits et prémunir contre l'erreur, et il a voulu leur assurer une solidité et un éclat qui leur permît de tenir leur rang au milieu des autres instituts universitaires. C'est de ce souci constant mûri par de longues réflexions et avec l'aide d'un groupe de conseillers choisis, qu'est sortie la législation nouvelle sur l'organisation des Universités et des Facultés ecclésiastiques.

Le document pontifical se continue ensuite par une série de 58 articles répartis en six titres : les règles générales (art. 1-12), les personnes et le gouvernement (art. 13-28), les études (art. 29-34), les grades (art. 35-46), les questions des édifices, de l'outillage scientifique et des traitements (art. 47-52), les mesures transitoires (art. 53-58) jusqu'au début de l'année académique 1932-1933, qui marque l'entrée en vigueur des nouvelles stipulations.

Les « *Ordinationes* », en 49 articles, présentent le même classement des matières; ce document suit pas à pas les diverses stipulations des cinq titres qu'il précise ou développe; il ne dit rien du sixième titre, celui des mesures transitoires, mais ajoute en appendices quelques particularités importantes sur le programme des études, sur l'examen des statuts préalables à l'érection canonique, et sur le rapport triennal exigé par la Sacrée Congrégation des Instituts canoniquement érigés.

Il est inutile, croyons-nous, de donner en détail chacun de ces 107 articles; après un aperçu rapide sur leur contenu, le lecteur préférera avoir un aperçu synthétique des points les plus importants. Nous laisserons aux compétences spéciales la discussion des questions canoniques que soulèvent certains textes, ou la solution de quelques cas douteux que suscitera leur application, ou les appréciations pédagogiques divergentes que peuvent provoquer quelques-uns des articles; nous n'entrerons pas ici dans ces détails.

Trois idées maîtresses se dégagent, semble-t-il, d'un premier examen de ces deux documents, qu'il faut analyser ensemble, car ils se complètent ou se précisent mutuellement.

La première est incontestablement celle du renouveau et du progrès. Manifestement, les changements apportés au régime, au programme et au fonctionnement des Instituts pontificaux dénotent un désir sincère et profond de progrès. La suite des articles confirme l'assertion contenue à ce sujet dans les préambules de la Constitution apostolique : le Saint-Siège a voulu que ces Facultés soutiennent leur place au milieu des autres par un éclat d'enseignement et de science égal à la dignité de leur rang.

Une seconde idée a présidé à toute cette législation : celle de ne pas détailler les stipulations au point d'enlever toute initiative aux divers Instituts ou d'entrer dans des règlementations minutieuses qui ne laissent plus rien au libre jeu de chacun.

Un troisième souci se lit dans l'ensemble de la *Constitutio* et des *Ordinationes :* celui de promouvoir l'exécution des mesures par une attention ferme et un contrôle continu sur le fonctionnement de chacun des Instituts investis de la collation des grades.

Passons d'abord en revue l'ensemble de ces documents.

Titulus I. — Normae generales (p. 247-249 et 263-264).

Le premier titre est consacré à quelques normes générales; les Instituts et Universités que concerne cette Constitution, leur but, leurs grades (art. 7-9), l'équivalence des grades pour les effets canoniques (art. 10), le mode d'exécution des articles à l'aide des *Ordinationes* qui suivent la constitution (art. 12). Le but qui est assigné à ces Facultés est de donner un ensei-

gnement approfondi *(altius)*, de former à la connaissance des sources, à la recherche et au travail scientifiques, et de promouvoir le plus possible le progrès de ces sciences (art. 2). Les Facultés visées par la législation nouvelle sont celles de philosophie, de théologie et de droit canon (art. 3. 1); il faut y joindre les cinq Instituts pontificaux de Rome même, l'Institut Biblique, l'Institut Oriental, l'Institut *utriusque Iuris*, l'Institut d'Archéologie chrétienne et celui de musique sacrée (art. 3. 2). Pour tous les pays et pour tous les Instituts, même pour ceux qui dépendent de la Sacrée Congrégation Orientale ou de celle de la Propagande, l'érection canonique et la direction des Universités et Facultés est réservée à la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités (art. 4); leurs statuts et leurs programmes d'études doivent avoir son approbation (art. 5) et elles seules peuvent conférer les grades avec effets canoniques (art. 6). Les Facultés érigées dans les Universités civiles devront s'adapter à cette Constitution, en tenant compte des divers concordats en vigueur (art. 11).

Dans les *Ordinationes*, on ajoute la manière de procéder pour obtenir l'érection canonique, le contenu du mémoire exigé (art. 1), d'après les indications (art. 3 et 4) ajoutées dans l'appendice II et, pour le rapport triennal, dans l'appendice III. L'exécution intégrale des *requisita* pour la composition du corps académique, les installations matérielles, etc., devra précéder l'octroi du droit de collation des grades et confirmation du droit ne sera donnée définitivement qu'après quelques années d'essai (art. 2).

Titulus II. — De personis et regimine (p. 249-253 et 264-267).

Le deuxième titre est consacré aux personnes et au gouvernement. Il y a comme autorités académiques le Grand Chancelier, le Recteur Magnifique ou le Président, les Doyens des Facultés, et pour aider les autorités un certain nombre d' « *Officiales* » (art. 13). Le grand Chancelier est l'Ordinaire de qui dépend l'Université ou la Faculté, sauf disposition expresse du Saint-Siège en sens différent (art. 14). Le Recteur et le Président sont ou bien nommés par la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités ou, en cas de droit spécial, confirmés par elle (art. 16). Les Universités déterminent elles-mêmes le mode de nomination,

les fonctions et les droits des Doyens, des Conseils et des Officiers subalternes (art. 17). Elles doivent, le cas échéant, veiller à ce que le gouvernement rectoral ne soit pas gêné par la direction d'un collège annexé à l'Université où à la Faculté (art. 18). Les professeurs sont divisés en deux ou trois groupes : les Ordinaires, les Extraordinaires et les Chargés de cours temporaires (art. 19). Les statuts des Universités doivent déterminer le nombre de leurs professeurs, leurs devoirs, leurs droits, les conditions de nomination et de promotion, etc. (art. 20). Pour être admis au rang de professeur, il faut, entre autres, que le candidat ait établi par des preuves certaines, surtout par des livres ou des dissertations, qu'il est capable d'enseigner. La mission canonique est octroyée par le Grand Chancelier après qu'il a obtenu le *nihil obstat* du Saint-Siège (art. 21). Les articles suivants règlent l'admission des étudiants et des élèves libres (art. 23 et 24) dans les universités, le passage d'une université à une autre (art. 27), les pénalités (art. 22 et 28); ils exigent entre autres, comme condition d'entrée, l'achèvement des humanités classiques et, pour la théologie, un biennium de philosophie; ils prohibent le cumul des inscriptions en diverses facultés (art. 26).

Les *Ordinationes* complètent ce second titre en précisant les fonctions du Chancelier, qui est surtout en relations avec la Sacrée Congrégation des Études (art. 5), celles du Recteur, qui gouverne immédiatement l'Université et envoie chaque année son rapport à Rome, tandis que le Grand Chancelier est chargé du rapport triennal plus développé (art. 6), celles des Doyens de Facultés (art. 7); chacun est tenu de consulter son Conseil dans les questions de grande importance (art. 9). Les *Ordinationes* insistent, pour les professeurs, sur la nécessité de leur éviter les charges trop onéreuses, soit de cours, soit d'élèves, soit autres, qui nuisent à la préparation de leurs matières ou au travail scientifique (art. 10-11). Elles précisent les conditions d'admission des étudiants et requièrent les humanités gréco-latines, les sciences, etc., avec droit d'imposer un examen en cas d'insuffisance (art. 12, 13 et suiv.); elles précisent le programme de philosophie obligatoire pour l'admission en théologie (art. 16),

comme aussi les passages d'une université à une autre (art. 17).

Titulus III. — De ratione studiorum (p.253-256 et 268-276, 281-282).

Le troisième titre regarde le programme et la méthode des études. Le choix des matières, la nature de leur exposé et la méthode sont commandés par la fin qui préside à ces Instituts. On y exige en théologie, la méthode positive et la méthode scolastique, celle-ci d'après les principes et la doctrine de saint Thomas. En philosophie, l'étude de la méthode et des principes de saint Thomas doit précéder l'examen et l'appréciation des divers systèmes philosophiques (art. 29). Avec les discussions scolastiques en théologie et en philosophie, l'article 30 exige dans toutes les facultés, outre les cours, des exercices pratiques qui apprennent à l'élève, sous la direction du maître, la méthode scientifique des recherches et l'art d'en exposer le résultat par écrit. La durée des études pour le doctorat est de 5 ans en théologie, 3 en droit canon, 4 en philosophie, 3 à l'Institut Biblique, à l'Institut Oriental et à l'Institut d'archéologie chrétienne, etc. (art. 31). Chaque Université ou Faculté déterminera dans ses statuts la question des équivalences pour les étudiants munis d'un grade en d'autres branches ou venus d'autres Instituts (art. 32). Les matières comprennent les branches principales, les branches auxiliaires et en outre les branches spéciales qui complètent et perfectionnent les principales et les auxiliaires (art. 33). On exige l'établissement de cours pour ces matières spéciales dans toutes les Facultés et la collation du grade rend obligatoires toutes les matières principales et auxiliaires outre l'une ou l'autre des spéciales. Ces matières obligatoires (art. 34) sont toutes à examen.

C'est dans ce domaine, *De ratione studiorum*, objet du titre III, que les *Ordinationes* présentent un intérêt spécial. Elles insistent sur quelques questions générales d'abord, puis fournissent le programme des cours et matières et déterminent le mode d'examen. On rappelle d'abord les encycliques *Aeterni Patris* (1879) de Léon XIII, et *Studiorum ducem* (1923) de Pie XI, sur les principes de saint Thomas; pour la partie positive, on insiste sur la connaissance des sources et le maniement des instruments de

travail; pour la partie spéculative, sur la forme syllogistique et la capacité d'appréciation des idées nouvelles (art. 18). Le nombre des heures de cours et des professeurs doit correspondre à l'importance des matières principales (art. 19), et celles-ci doivent être vues en entier (art. 20); le latin est de rigueur en Écriture Sainte, en dogmatique, en morale, en philosophie scolastique; de même, le *Codex Iuris Canonici* et le droit romain s'enseignent en latin; on insiste sur l'intelligence des expressions techniques par l'élève (art. 21). Les recommandations pour le séminaire pratique (art. 22), qui doit commencer au moins avec la troisième année en philosophie et en théologie (art. 23), pour les discussions scolastiques (art. 24), pour la diminution des cours plus que des séminaires durant la dernière année où s'élabore la dissertation (art. 25), pour les équivalences en cas de changement d'institut (art. 26), font l'objet des articles suivants. En résumé, ces équivalences aboutissent à faire compter pour trois ans le séjour de quatre années dans un institut théologique qui ne confère pas les grades, mais un examen est préalable à l'admission; deux années de philosophie, dans certaines conditions, suffisent aussi pour être admis après examen en troisième année; enfin en droit canon, quatre ans de théologie dans une Faculté théologique canoniquement érigée permettent l'admission en première année, sans examen; quatre ans en dehors d'une Faculté théologique font dépendre l'admission d'un examen sur les institutions.

Le programme des matières et des examens, réparti en trois sections (principales, auxiliaires, spéciales) et résumé dans les articles 33 et 34 de la *Constitutio Apostolica* est développé dans l'article 27 des *Ordinationes* et dans l'appendice I. L'importance et en partie aussi la nouveauté de ces stipulations, qu'on se serait attendu à trouver réunies à l'article 27, nous ont amené à en donner le libellé complet, pour chacune des trois Facultés de Théologie, de Droit canonique et de Philosophie.

La Faculté de Théologie a comme disciplines *principales* la théologie fondamentale, la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Écriture Sainte (c'est-à-dire l'introduction et l'exégèse des deux Testaments), l'histoire ecclésiastique, la patrologie,

l'archéologie chrétienne et les institutions de droit canonique.

Les disciplines *auxiliaires* sont la langue hébraïque et le grec biblique, les institutions systématico-historiques de liturgie, l'ascétique, les questions théologiques concernant les Orientaux.

Les disciplines *spéciales* et les *cours particuliers* sont l'histoire sacrée de l'Ancien et du Nouveau Testament, la théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, les questions choisies de l'inspiration et de l'herméneutique, surtout dans leurs rapports avec la théologie fondamentale et dogmatique, l'exégèse des principaux textes dogmatiques de l'Ancien et du Nouveau Testament, la doctrine théologique d'un Père ou d'un Docteur de l'Église, les questions choisies de patrologie, l'interprétation des textes choisis des Saints Pères et de saint Thomas d'Aquin, les questions choisies de théologie dogmatique spéculative, les questions choisies de théologie morale spéculative, les questions modernes d'apologétique, la mariologie, la théologie pastorale, la théologie mystique, la théologie liturgique, les questions choisies d'archéologie chrétienne, l'éloquence sacrée, la catéchétique, la pédagogie, l'historiographie ecclésiastique, l'histoire des religions, l'histoire du dogme, l'histoire des conciles, l'histoire de la théologie, surtout de la théologie scolastique et de sa méthode, l'histoire et les sources de la théologie morale, l'histoire et les sources du droit canon, l'histoire de la liturgie, l'histoire des missions, la missiologie, l'art sacré, les langues anciennes utiles aux disciplines de la Faculté.

Cette liste de matières spéciales n'est fournie par les *Ordinationes* que comme spécimen; ni leur nombre ni leurs dénominations ne sont regardés comme fixes, on peut les multiplier, les subdiviser, les dénommer autrement. Il semble que la Commission ait renoncé à les grouper elle-même dans un classement tout fait, car elle se contente d'indiquer les cinq sections dans lesquelles peut se faire la classification de ces matières : ce sont les sections biblique, dogmatique, historique, morale, juridique.

Pour la Faculté de Droit canon, les disciplines principales sont l'introduction aux sciences juridiques (droit naturel, philosophie du droit), les normes générales (livre I du Code), les

personnes, les choses, les procès, les délits et peines (c'est-à-dire les livres II, III, IV et V), le droit public ecclésiastique.

Comme disciplines auxiliaires, nous trouvons les institutions de droit romain, le droit concordataire (pour les pays à concordat), les éléments du droit civil en vigueur, l'histoire du droit canon (sources, institutions, science).

Parmi les disciplines spéciales, sont mentionnés le droit ecclésiastique oriental, le droit liturgique, le droit des missions, le droit romain, la diplomatie ecclésiastique, l'économie sociale, les notions statistiques, la médecine légale, la jurisprudence ecclésiastique, la pratique de la procédure canonique, la méthodologie historico-juridique, l'épigraphie juridique, la diplomatique et la paléographie juridique, l'histoire du droit romain, l'histoire de la diplomatie ecclésiastique.

Les sections, entre lesquelles peuvent se répartir les matières, sont les sections dogmatique, pratique, historique.

Dans la Faculté de Philosophie, les disciplines principales sont la philosophie scolastique, avec une introduction générale préalable, et l'histoire de la philosophie; la philosophie scolastique doit être exposée dans chacune de ses parties : logique, cosmologie, psychologie, critique ou critériologie, ontologie, théodicée, éthique et droit naturel.

Les disciplines auxiliaires comprennent la psychologie expérimentale, les questions scientifiques connexes à la philosophie et prises à la biologie, à l'anthropologie, aux mathématiques, à la physique, à la chimie, enfin l'interprétation de textes choisis d'Aristote et de saint Thomas.

Dans les disciplines spéciales, on cite les questions choisies de chaque partie de la philosophie, l'esthétique, la morale sociale et la sociologie, l'exposition de la doctrine d'un des principaux philosophes avec l'interprétation de textes choisis, le *ius gentium*, la pédagogie, la philosophie des sciences, la biologie générale, l'anthropologie, les mathématiques supérieures, la physique théorique, la chimie générale, la méthodologie historique, l'histoire de l'une ou l'autre partie de la philosophie.

La répartition en sections comprend les sections méta-

physique, morale, sociologique, scientifique et historique.

Les articles suivants du programme des études contiennent encore quelques stipulations intéressantes qu'il nous faut relever : le choix des matières spéciales doit tenir compte des traditions de chaque centre et des nécessités du pays (art. 28), l'absence des cours ne peut équivaloir au tiers d'une année ou d'un semestre académique sans entraîner l'annulation de cette année ou de ce semestre dans le calcul total, sans préjudice d'autres peines à fixer par les statuts (art. 29. 1); la fréquentation des exercices au séminaire pratique doit être active et s'accompagner du travail personnel opéré en commun (art. 29. 2); le nombre des heures de cours doit laisser du temps pour l'étude privée nécessaire à la préparation des exercices et des examens (art. 30); les examens peuvent être uniques pour chaque branche ou plusieurs mais doivent comprendre toute la matière, ils peuvent se faire de vive voix seulement ou aussi par écrit (art. 31); les statuts doivent indiquer le mode de suffrage (art. 33), le suffrage final pour chaque grade tiendra compte aussi de tous les suffrages qui auront été portés sur les divers exercices ou écrits ou oraux (art. 33) et l'accès doit être laissé au public pour tous les examens (art. 34).

Titulus IV. — De collatione graduum academicorum (p. 256-259 et 276-278).

La collation des grades académiques qui se fait au nom du Souverain Pontife et qui, en dehors de la Commission Biblique, est enlevée aux Instituts et aux Académies qui ne donneraient pas de cours (art. 35 et 36), est déterminée par le titre IV. Elle suppose évidemment la fréquentation régulière des cours (art. 37), la profession de foi (art. 38), et le cycle régulier des études, c'est-à-dire, pour le baccalauréat, deux ans de théologie, un de droit canon, deux de philosophie, un d'études bibliques, d'études orientales ou d'archéologie chrétienne (art. 41). Le baccalauréat suppose la capacité voulue pour continuer le cycle (art. 42 et 8). La licence, qui suppose, avec la même capacité, celle de pouvoir enseigner dans les instituts qui ne confèrent pas de grades académiques (art. 44 et 9), ne peut-être conférée qu'après quatre ans de théologie ou deux de droit canon, trois de philosophie, deux

d'études bibliques, d'études orientales ou d'archéologie chrétienne (art. 43). Le doctorat de théologie suppose cinq ans d'études, celui de droit canon trois ans, de philosophie quatre ans; trois ans sont requis en études orientales ou en archéologie chrétienne et deux à partir de la licence en études bibliques (art. 45). Le doctorat exige en outre une dissertation écrite, en partie au moins imprimée, utile au progrès de la science et qui montre que le candidat est apte aux recherches scientifiques ; la soutenance en est publique. Outre la dissertation et la soutenance, la Faculté ou l'Université détermine une épreuve publique que doit soutenir le candidat (art. 46).

Les *Ordinationes* complètent ces stipulations par les conditions du doctorat *ad honorem*, qui dépend, du reste, du Saint-Siège (art. 35, et *Constit.*, art. 40), par les libellés et signatures des diplômes d'examens (art. 36) et par les mesures spéciales qui concernent la licence (art. 37-39) et le doctorat (art. 40-43). L'admission à l'examen de licence exige la fréquentation des cours et des exercices dans les mesures indiquées plus haut et une épreuve même écrite (*experimentum etiam scriptum*) de l'aptitude du candidat au travail scientifique; c'est à un des cours pratiques ou exercices que se fait cette épreuve et elle est appréciée par le professeur compétent (art. 37). Outre les examens annuels ou semestriels passés avec succès, la licence comporte un examen d'ensemble de toute la théologie (fondamentale, dogmatique, morale spéculative), ou sur tout le *Codex iuris canonici* sans exclusion de la législation ecclésiastique antérieure, ou sur toute la philosophie scolastique; cet examen sera d'une heure au moins, oral et devant un jury d'au moins quatre professeurs; les Instituts pontificaux spéciaux de Rome (*Constit.*, art. 3) détermineront eux-mêmes la matière de cet examen (art. 38). En outre, la licence comporte un examen écrit sur une au moins des matières principales (art. 39). Quant à la dissertation doctorale,c'est aux statuts de l'Université à décréter comment elle doit s'élaborer, quand et à combien d'exemplaires elle doit être présentée (art. 40); le sujet en sera approuvé par le professeur compétent, avec le consentement du Recteur ou du Président; elle

devra être examinée et appréciée par deux professeurs compétents en la matière; l'approbation de ces censeurs est requise avant la défense publique qui comporte une réelle solennité, avec invitation des autorités et des notables; les objections, dans la soutenance, peuvent être faites par les censeurs, par les professeurs désignés à cet effet et même par les assistants; le suffrage devra être donné par au moins cinq professeurs (art. 41). L'examen prescrit par l'article 46, 2 de la *Constitution* ou bien roulera sur un nombre déterminé de thèses intimement liées à la matière de la dissertation ou aux sciences spécialement étudiées par le candidat, ou bien sera un cours à donner sur un sujet choisi parmi les études propres du candidat (art. 42). Un exemplaire des dissertations approuvées sera envoyé à la Sacrée Congrégation des Universités et au moins à chaque Université ou Faculté ecclésiastique du pays (art. 43).

Titulus V. — De rebus didacticis et oeconomicis (p. 259-260 et 276-280).

Du titre V, qui traite du matériel scolaire et de la gestion (art. 47-52), notamment des installations scientifiques et des laboratoires (art. 49), soulignons l'insistance déployée pour exiger des locaux exclusivement destinés aux cours ou aux séminaires pratiques, dont les dimensions non moins que le nombre correspondent aux diverses branches de l'enseignement et à l'affluence des auditeurs (art. 47); même insistance à propos de la bibliothèque, son classement, ses catalogues, sa valeur d'utilisation pour les cours et séminaires pratiques (art. 49).

A ces recommandations, les *Ordinationes* ajoutent, pour les édifices, une préoccupation d'esthétique et d'hygiène avec le souci des usages scolaires du pays (art. 44); elles déterminent pour les bibliothèques l'aménagement d'une bibliothèque de consultation munie de tous les instruments du travail scientifique pour les maîtres et les élèves (art. 45, 1), le souci d'un budget annuel qui assure l'accroissement continu en ouvrages anciens et modernes et en revues périodiques (art. 45, 2), le soin d'un règlement et d'une organisation administrative qui écarte les pertes de temps, les lectures nocives, etc. (art. 45, 3). La même insistance se mani-

feste à propos des laboratoires scientifiques, des instruments scientifiques, des cartes géographiques, historiques, planches et relevés statistiques, etc. (art. 46).

Les derniers articles du titre V, dans la *Constitutio* (art. 50-52) comme dans les *Ordinationes* (art. 47-49), règlent la question des honoraires, des traitements des professeurs et des « officiales » des pensions, du minerval d'inscription, des bourses d'études, etc.; il faut y tenir compte des usages du pays et des institutions similaires. Inutile de nous attarder à cette gestion économique.

Commentaire et interprétation d'ensemble.

Tel est donc, à part les mesures provisoires jusqu'à l'automne 1932, l'ensemble de la nouvelle législation, dont l'importance n'échappera à personne. Tout n'y est pas neuf, il y a longtemps déjà que la Sacrée Congrégation des Séminaires et des Universités régissait la matière (1). Mais les nombreuses stipulations nouvelles et surtout les principes qui inspirent toute cette réglementation du doctorat s'imposent à l'attention par la note manifeste de perfectionnement et de progrès qu'ils accusent. Désormais c'est la vraie formation universitaire qui fait nettement l'objet de l'effort et une des grandes préoccupations que, dès le début, cette législation manifeste, est celle du but à atteindre et de l'objectif qui doit présider aux études du doctorat. Si la Commission s'est montrée attentive et ferme, à propos des conditions d'entrée ou du *terminus a quo*, — préoccupation pleinement justifiée sans doute par l'expérience d'un certain nombre de milieux, — elle n'a pas été moins nette dans la détermination du *terminus ad quem;* on ne peut que l'en féliciter.

L'on peut remarquer en effet que l'organisation et la pédagogie de l'enseignement supérieur, tributaire du passé plus peut-être que toute autre pédagogie, obéissait, selon les cas, à deux conceptions, qu'on serait tenté peut-être d'appeler parallèles, mais dont l'aboutissement n'était certainement pas identique. Les réformes introduites récemment par divers états, en Belgique

(1) *Codex Iuris Canonici*, can. 256.

notamment, montrent du reste que la législation civile des universités avait à se débattre elle aussi, et parfois elle le faisait mal, contre cette double influence. La valeur et la conception du doctorat différait profondément d'un pays à un autre, d'une institution à une autre, ou même d'une faculté à une autre. Il y avait à cela des causes multiples, des attaches diverses avec un passé dont les conditions ne se reproduisaient plus de nos jours, l'oubli ou la négligence de certains facteurs anciens disparus, ou de situations nouvelles inconnues jadis, et, pour la théologie entre autres, les progrès de sciences connexes, plus jeunes qu'elle, mais plus vite arrivées à s'organiser. Certaines institutions plus récentes avaient pu, sans devoir beaucoup évoluer, se mettre presque tout de suite dans la voie du progrès; d'autres, plus anciennes, accusaient plus de lenteur dans leur développement progressif; quelques-unes, comme l'Université Grégorienne et d'autres grandes écoles de Rome, avaient pris depuis la guerre l'initiative d'une organisation d'études, qui couronnait de deux années de maîtrise, préparée par le travail personnel, les quatre années de l'ancien doctorat. Mais, à part l'Université de Louvain, dont la Faculté de Théologie faisait depuis longtemps grande figure scientifique, et quelques autres centres relativement peu nombreux, en France ou ailleurs, les cours du doctorat en théologie ne supposaient pas comme condition préalable trois ou quatre années d'études théologiques déjà faites au séminaire; cette longue série d'années était un des éléments importants qui garantissaient au doctorat et à la maîtrise en théologie de Louvain une place et une valeur à part. Là où la situation était autre, la conception même du doctorat et la nature de la formation théologique qu'il fournissait devaient s'inspirer des conditions spéciales où se trouvait le candidat débutant, au préjudice de la dissertation et de son élaboration méthodique.

L'acte du Saint-Siège vient de donner résolument le coup de barre sauveur : désormais le doctorat doit dénoter chez le titulaire l'aptitude au travail original et la capacité de faire avancer la discipline à laquelle il s'est consacré; par suite,

sa préparation doit être conçue en fonction de cet objectif.

De là, une prolongation de la durée des études : le doctorat de philosophie requerra quatre ans, celui de la théologie pas moins de cinq (*Constit.*, art. 45). De là aussi, un changement profond dans la conception du travail de sa préparation : aux avantages du système précédent, qui assurait la connaissance d'un *corpus doctrinae* approfondi et la supériorité des vues synthétiques, vient s'ajouter la formation au travail de première main, le souci de l'étude analytique et l'élaboration de la recherche originale.

Chaque page à peu près du document porte la trace de ces préoccupations : l'innovation qui aura le plus frappé l'attention est celle des exercices pratiques, autrement dit du séminaire, que la plupart des pays ont imitée de l'Allemagne, et celle de la dissertation ou de la thèse imprimée, pour l'obtention du doctorat. D'aucuns souhaiteraient peut-être davantage, ou trouveraient que six ans eussent mieux valu que cinq, ou que le séminaire pratique eût dû être imposé plus tôt qu'en troisième année, ou que telle matière laissée libre fût déclarée obligatoire, ou que telle chaire déclarée auxiliaire, comme la chaire historique de droit canon, passât au rang des principales, ou que dans le choix des matières spéciales laissées libres le candidat docteur fût plus efficacement orienté : on n'y voit rien en effet qui l'empêche d'écarter selon son gré des matières qui sont de conséquence dans la formation du théologien, au bénéfice d'autres qui ne sont que secondaires ou plus faciles. Mais les principes sont posés et le document laisse à chaque Institut le droit de fixer lui-même ses exigences. Peut-être aussi, est-il permis de voir le reflet de dissidences de détail au sein de la Commission, dans les nombreux *saltem* et autres locutions équivalentes qui jalonnent les libellés.

Quoi qu'il en soit, ce souci du travail original et de l'apport personnel au progrès est une des choses les plus nettes de toute cette législation. Il s'accuse dès le début par le but assigné aux Facultés, et à la fin encore il se manifeste tout autant, quand il est question des instruments du travail scientifique, des bibliothèques et des exigences auxquelles celles-ci doivent faire face. La même note domine aussi, quand il s'agit des groupes des professeurs, de

leur nombre, des conditions voulues pour passer à l'ordinariat, des *requisita* pour la licence et pour le doctorat, des obstacles au travail scientifique, des installations matérielles et des subsides financiers, des nomenclatures des branches laissées à l'initiative de chaque Institut, etc, etc. L'importance de ces mesures grandit encore si l'on songe au nombre des Instituts visés par cette législation et que le document estime à plus d'une centaine.

Sans doute, tout n'est pas fait par la promulgation de ces mesures et il serait présomptueux d'espérer que chacun des titulaires du nouveau doctorat passe tout de suite au rang de vrai savant; la formation scientifique ne se borne pas au bonnet de docteur et n'est pas close avec l'acquisition du titre. Mais un pas considérable a été fait en donnant à la première formation théologique une base large et solide méthodiquement conçue; c'est parmi les étudiants entraînés à cette méthode que peuvent surgir de réelles compétences scientifiques.

Beaucoup de Facultés et d'Instituts qui n'atteignaient pas au minimum d'années et de conditions stipulées dans ce document vont-ils recourir à cette Constitution pour faire confirmer leur droit ancien en se conformant aux conditions nouvelles, ou pour obtenir le droit de collation des grades qui jusque-là ne leur était pas reconnu ? Il serait difficile actuellement de le dire. Mais une chose se présente comme certaine : c'est qu'il dépend d'eux, par une complète et sincère exécution des mesures exigées, de faire donner à la législation nouvelle, en entrant pleinement dans son esprit, son maximum de rendement et de bienfaits. Son sort dépend de leur participation. Il n'y a rien de bienfaisant ni pour les sciences sacrées, ni pour une Faculté particulière, ni pour l'Église, dans la collation du grade de docteur à bon marché; là n'est pas le vrai progrès. Il est manifeste aussi que telle n'est pas la pensée du législateur. Ce qui achève de l'établir, c'est la fermeté des stipulations qui concernent la mise en vigueur des conditions exigées : extension du contrôle central, sans doute, mais contrôle nullement nouveau et dont il n'y aura pas à se plaindre, s'il assure le succès de cette législation de progrès.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Le Slavisme et l'Asie

Les Slaves n'ont pas de colonies : nous ne savons donc pas comment ils se seraient comportés avec les indigènes d'Afrique, d'Amérique ou d'Océanie; il n'est qu'un peuple parmi les Slaves qui ait eu une possession ressemblant à une colonie, ce sont les Russes, et cette possession est la *Sibérie;* mais l'appeler colonie au sens européen du mot, serait un abus de langage. Il est fort intéressant d'étudier, par cet exemple unique, comment un grand peuple slave s'est conduit vis-à-vis de peuples que les races européennes n'ont approchés qu'en les colonisant.

Une première vue superficielle peut nous faire croire que la Sibérie est devenue terre russe grâce aux gouvernements russes qui se succédèrent depuis Ivan le Terrible. Mais sous ces faits extérieurs notés par l'histoire ordinaire, se déroule une autre série de faits, moins connus, qui expliquent le rôle joué par les Russes en Orient.

Toute l'histoire de la Russie est une infiltration continue du paysan russe, parti des Carpathes, en quête de terres nouvelles vers l'Orient. Kliouchevsky (1) trouve ce mouvement si caractéristique, qu'il le regarde comme l'élément fondamental de formation, puis de développement du peuple russe. Il l'appelle une *colonisation;* mais colonisation de Souzdal, de Moscou et de Novgorod aussi bien que de la Sibérie, colonisation toute spéciale où le peuple à chaque étape nouvelle, s'est mué, s'est transformé à la faveur des circonstances, du pays et des peuplades qu'il rencontrait. Au lieu de coloniser les autres, le peuple russe s'est en somme colonisé lui-même, il s'est adapté avec une souplesse remarquable à tous les éléments nouveaux. Ce fait est fondamental et doit être remarqué d'abord si l'on veut comprendre quelque chose à la psychologie, et aussi à la religion du paysan russe.

Autre fait à considérer : non seulement le peuple russe, de par ses nombreuses migrations, fut en rapport constant avec

(1) Vas. Kliouchevsky, Kurs russkoï istorii; leçons 2, 16, 17...

des peuplades de l'Asie, et vécut avec elles sur pied d'égalité, mais il fut lui-même colonisé, pendant une très longue période, par un peuple d'Asie, les Mongols, et c'est sous ce régime, alors qu'il n'était qu'un canton soumis à la Horde d'Or, qu'il prit conscience de sa nationalité; c'est alors que s'unifia définitivement la terre russe.

Fraternité anthropologique.

Dans son livre « *Les Races et l'Histoire* », E. Pittard remarque que, sur le sol de l'Ancienne Russie, les Asiatiques et les Européens, « se coudoient... dans une *fraternité anthropologique* que, naturellement, on ne voit nulle part ailleurs, sauf dans certaines parties de la péninsule des Balkans. Et parmi les peuples policés de l'Europe, où l'état sédentaire règne normalement, la Russie reste le pays où les formes antiques de la *nomadisation sans entraves*, à peu près telles qu'elles existaient aux temps préhistoriques, sont encore possibles. Des troupeaux considérables sillonnent les steppes du sud, conduits par des pasteurs de race mongolique (1)... »

Cette fraternité anthropologique date de loin. Au VI^e^ siècle déjà, les Avares, venus des bords de la Caspienne, occupent par les armes les terres du sud de la Russie, pénètrent jusqu'aux Carpathes, et font des Slaves orientaux, ancêtres des Russes, leurs vassaux ou même leurs alliés. Les Slaves orientaux sont, en 626, dans les rangs des Avares, lorsque ceux-ci attaquent l'empereur Héraclius; ils profitent de la situation; sous le couvert de cette alliance, voici que du VI^e^ au IX^e^ siècle, les Slaves remontent le Dniéper jusqu'au lac Ladoga, et occupent insensiblement tout le bord septentrional de la mer Noire. Partout ils entrent dans les organisations nomades des Avares, des Khazares, n'ayant eux-mêmes aucune unité particulière, sinon celle de la race.

Très anciennes sont les relations de ces Slaves avec les Mahométans : il y avait une route « Don-Volga », route des marchands,

(1) E. Pittard, *Les Races et l'Histoire*, p. 273. *L'Évolution de l'Humanité*, collection dirigée par H. Berr, La Renaissance du Livre, Paris.

plus ancienne que le fameux chemin des Varègues aux Grecs; nous n'en connaissons l'existence que par des sources arabes; elle suivait le tracé suivant : du Don à la Volga, puis le long de la Volga jusqu'à la ville Ittilie, à son embouchure dans la mer Caspienne, où se trouvaient les Khazares, ensuite sur les bords de la mer Caspienne; enfin, à dos de chameaux, jusqu'à Bagdad, on transportait des fourrures, du miel, de la cire et même du lin. Les auteurs musulmans qui décrivent la vie russe du temps font allusion aux marches militaires des Russes en Orient; nous savons ainsi que les Russes dévastèrent les rives occidentale et méridionale de la mer Caspienne en 913, 943-944... Mais de tout cela, on ne trouve pas trace sous la plume des chroniqueurs russes, préoccupés de distraire leurs compatriotes, nouveaux chrétiens, de tout souvenir païen; il ne tint pourtant qu'à un fil que les Russes ne restassent attachés à ces relations et religions non-chrétiennes : Sviatoslav se trouvait en guerre avec les Khazares quand il reçut de Byzance une demande de secours contre les Bulgares du Danube; cet appel inattendu, écartant les Russes des influences mahométanes, décida du sort du christianisme russe, de l'avenir national de la Russie. Il reste au moins une preuve de ces relations avec les Musulmans : on a découvert un certain nombre de pièces de monnaie arabes sur les rivages de la Baltique; les Russes, moins cultivés, vendaient leurs produits, troupeaux et blé, aux Arabes du sud. Ces monnaies datent toutes du VIII^e^ au XI^e^ siècle.

En Russie du Nord

Le même esprit de fraternité, le même caractère endurant et humble des Slaves se manifestent dans ce que Kliouchevsky appelle la colonisation, c'est-à-dire la formation de la nationalité grand-russe. Esquissons très sommairement certains traits de cette *colonisation* russe *d'Europe*, qui feront mieux comprendre le sujet que nous traitons. Quelques Slaves, plus pacifiques que les autres, amis du commerce et du pâturage, commençaient à se fatiguer des continuelles incursions des nomades de la steppe; ils s'éloignèrent vers le nord : là, ils trouvèrent des bois, d'immenses étendues de

marécages; ces terres sauvages, que nul n'abordait, leur convinrent; ils y rencontrèrent des peuplades finnoises, pacifiques elles aussi, ainsi qu'en témoigne déjà Tacite, avec lesquelles ils se mêlèrent; c'est de ce mélange que se forma la nationalité grand-russe de Souzdal d'abord, puis de Moscou. Comment se fit cette rencontre ? Ni dans les chroniques écrites, ni dans les traditions populaires, on ne fait mention de luttes entre les nouveaux arrivés et les indigènes. Ce fut un établissement plutôt qu'une conquête du territoire; il est curieux de remarquer que les noms finnois et russes de villages et de rivières, maintenant encore, ne sont pas séparés les uns des autres par zones compactes, mais alternent constamment : ce qui prouve que les Russes ne s'introduisirent pas par fortes masses, mais s'infiltrèrent en courants ténus occupant les larges espaces qui restaient entre les hameaux finnois. Or ceci eût été impossible, s'il y avait eu guerres d'attaque des Russes, et s'il s'était formé des blocs de résistance finnois. Ils réagirent l'un sur l'autre : le type slave changea; on note encore aujourd'hui, chez le paysan grand-russe, la forme spéciale du nez aplati vers la base, qui trahit une influence d'origine finnoise; le langage aussi se modifia, ainsi que les croyances. Sans doute, les Russes étaient déjà chrétiens et luttèrent pour leur foi, comptèrent même des martyrs; mais le paysan russe mêla insensiblement à sa foi orthodoxe un bagage païen finnois : entre beaucoup d'autres emprunts, la croyance aux satyres des bois, au roi des ondes, vivace en la légende du marchand violoniste Sadko, a son parallèle dans les croyances des Tchoudes, Tchérémisses. Les dieux des uns et les saints des autres vivaient en paradisiaque amitié, et aucun ne songeait à nuire ou à s'embarrasser de la présence des voisins.

Le christianisme, à la manière dont le reçurent les Tchoudes, ne coupa pas à la racine les croyances païennes; ce ne fut qu'une couche chrétienne sur un fond païen qui subsista. Il se constitua ainsi une population russo-tchoude pour laquelle christianisme et paganisme n'étaient pas opposés, mais se complétaient; seulement les dieux des païens habitaient un peu plus bas que les « dieux » des chrétiens. Jusqu'en ces derniers

temps, les Tchoudes priaient leurs divinités en russe, et avec des mots empruntés aux prières chrétiennes russes. Si bien que voyant dans les prières des Tchoudes et des Mordves tant de russe et d'expressions chrétiennes, les Russes commençaient à y assister, puis à y prendre part, et même à répéter chez eux quelques-uns des rites qu'ils avaient vu pratiquer. De sorte qu'à la fin personne ne pouvait dire si les coutumes observées étaient russes ou mordves (1).

Ce mouvement de colonisation s'accompagna souvent d'un autre : l'expansion monastique... Chaque prince qui fonde une ville, tient à honneur d'y établir de suite un monastère. Mais ces monastères, richement dotés, ne furent pas colonisateurs. Dès le XIVe siècle, un changement se produit; au lieu de monastères de villes ou de faubourgs, s'établissent des ermitages, au fond des plus impénétrables forêts. Alors que, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, sur 100 monastères alors fondés, on compte à peine une dizaine d'ermitages, datant tous, du reste, du XIIIe siècle, à partir du XIVe siècle, en Russie du Nord seule, 150 ermitages sont créés en trois siècles, contre 104 monastères de villes. Une grande différence séparait le monastère de l'ermitage. Tandis que le premier était fondé par un prince, un métropolite, qui se contentait de le doter largement, mais ne se croyait pas obligé à embrasser une vie qu'il appréciait davantage pour les autres que pour lui-même, l'ermitage témoignait d'un effort *spontané du peuple* vers la vie de prière et de silence.

Les ermites, ou bien s'enfonçaient dans les bois, avec quelques amis, pour tenter les prodiges de l'ascèse, ou bien, et c'était le cas le plus fréquent, faisaient d'abord des essais monastiques dans un monastère, et de là s'en allaient dans un bois fonder une filiale. Le fondateur s'en allait tout seul sauver son âme loin du « tumulte du couvent », mais il était bientôt rejoint par des frères animés du même désir. Autour d'eux se rassemblaient aussi des paysans, attirés par le récit des hauts faits des ermites; ils établissaient une colonie auprès du monastère, dans le but

(1) cf. Kliouchevsky l. c. t. I p. 379.

d'y travailler comme les moines, tout en ne s'astreignant pas à leur règle. Beaucoup de villages de la Russie du Nord ont ainsi commencé. Dès que le monastère atteignait un chiffre respectable d'habitants, un des moines, par amour du silence, s'éloignait, et allait plus loin fonder un autre ermitage. Ainsi le mouvement se continuait sans cesse. Quitter le monastère, fonder plus loin un ermitage nouveau, était considéré comme un haut fait d'ascétisme, vivement recommandé par l'higoumène à ceux qui voulaient se distinguer dans les exploits spirituels. Une telle conduite venait-elle d'un véritable désir de rechercher l'isolement pour le salut de l'âme, ou bien du besoin du moine d'avoir *son* monastère au lieu de vivre dans le monastère des autres, ou peut-être du désir d'aller au-devant du besoin commun en défrichant des terres nouvelles ? Toujours est-il que ce mouvement monastique montra la route au paysan grand-russe; par lui se forma la Russie du Nord, par lui se détermine souvent l'emplacement de ses villages; de plus il créa un type spécial de colonisation; ainsi naquit la *Rous vagabonde*. Avant de se fixer dans l'ermitage de son choix, le moine aventurier allait par divers monastères et ermitages; le moine Paul, déjà moine à 22 ans, voyagea pendant 50 ans, avant de fonder sa communauté sur l'Obnora. Le voyageur s'en allait quelquefois en secret; Cyrille de Bielozersk passait par les ermitages, pieds nus, vivant d'herbes, de racines, et vingt ans parmi les bêtes. Enfin il songea à se reposer et fonda son monastère dans le pays de Bielozersk (1517).

Tels furent quelques traits de cette invasion russe du Nord. Mouvement continu, inlassablement prolongé, sans plan défini, mouvement inaperçu des contemporains, et qu'on ne découvre aujourd'hui qu'à des indices épars, mais certains, infiltration des isbas russes dans les forêts et les marais finnois. Les envahisseurs ? C'étaient de pauvres paysans, les derniers, les plus humbles, cherchant repos et calme pour cultiver la terre, paître les troupeaux ou adorer Dieu dans le silence des bois...

En Sibérie

Mais la Sibérie russe ? Que fut cette conquête ? Pas autre chose que ce même mouvement, à l'insu et, à plusieurs reprises, contre le gré du gouvernement de Moscou; ce même genre de colonisation du paysan russe dans les terres du nord, se prolongea au delà de l'Oural, par ce paysan russe devenu à moitié asiate, auprès des peuplades tatares et mongoles de la Sibérie.

Dans l'intervalle, s'était produite l'invasion mongole, et ce joug, étendu sur presque toute la Russie, dura plus de 200 ans. On dit souvent que ce joug sépara la Russie du monde civilisé; mais elle en était déjà bien loin avant le torrent mongol, et si, de fait, les Mongols dressèrent une barrière à l'ouest de la Russie, ils lui ouvrirent le champ libre à l'est, et ce fut peut-être cette ouverture des communications vers l'Asie qui décida de la grandeur de la Russie. Au lieu de briser le mouvement d'expansion, l'invasion mongole le précisa et ouvrit toutes larges les écluses vers les immenses steppes de l'Asie.

Rien de curieux comme cette poussée populaire, instinctive, sans aucun plan prémédité, sans aucune initiative ou secours gouvernemental, du paysan russe en Sibérie. Le joug mongol avait naturellement accoutumé les esprits à regarder vers l'est; non seulement les grandes voies de communication, qui étaient l'objectif principal des dirigeants mongols, atteignaient un haut degré de perfection pour l'époque, mais encore, presque chaque année, tsars ou métropolites se rendaient à la Horde du Khan, à Karakoroum ou à Saraï, pour payer tribut; souvent alors ils avaient pour escorte des compagnies entières de soldats russes; en chemin ils chassaient la zibeline et le castor; au retour, ils décrivaient les richesses des pays parcourus. Lorsque les Mongols se retirèrent, au milieu du XV^e^ siècle, ils emmenèrent avec eux de nombreux prisonniers russes; ceux-ci s'échappaient en route, se cachaient dans les forêts impénétrables de la Sibérie, et y construisaient des skites-abris. Enhardie par la victoire, la Russie, lentement mais partout, s'ébranla à la suite des Tatars

rentrant chez eux. Le pouvoir moscovite s'introduisit avec ces errants, comme un pouvoir légal et parfaitement constitué (1).

Comme une tache d'huile...

Les Novgorodiens, riches marchands du Nord, entraînés par l'exemple des Vikings, partirent pour l'embouchure de l'Obi et de l'Iéniséi dans la mer Glaciale, y firent le commerce d'échange des fourrures avec les Ostiaks et les Samoyèdes, se soumirent dès le XIIIe siècle tout le commerce du Nord; comme ils étaient en butte aux incursions des bandes de pillards qui entravaient leur commerce, ils firent appel, pour assurer la sécurité des routes, à des cosaques; or, à ce moment, Yermak et quelques centaines de cosaques étaient en disgrâce auprès d'Ivan le Terrible, à cause de leur brigandage : ils saisirent avidement cette occasion de se réhabiliter aux yeux du prince, et partirent, naturellement sans aucun mandat de sa part.

En 1367, le prince Jaroslav Vsevolodovitch étant parti avec sa droujina pour faire sa soumission d'usage au khan de la Horde d'Or, à Karakoroum, derrière les hauteurs de l'Altaï, ses gens entendirent parler d'hommes qui allaient sous terre travailler dans la montagne; c'était la première nouvelle des mines d'or de la Sibérie; des troupes de paysans n'allaient pas tarder à s'ébranler dans cette direction.

Ils se mirent aussi à traverser l'Oural, ces pèlerins, les « chercheurs de Dieu », les affamés d'ascèse, en quête de sites isolés et solitaires, soit qu'ils trouvassent la vie trop facile en leur monastère d'origine, soit que, moines errants, ils aient été chassés de chez eux pour quelque inconduite, soit que, plus tard, ils fussent des raskolniki, insoumis à l'autorité patriarcale, cherchant au loin un endroit où ils fussent libres de confesser leur foi à leur manière, comme ce protopope Avvakoum, starovière dissident,

(1) Les Sibériens d'alors disaient qu'ils échangeaient le pouvoir du Khan de la Horde d'Or contre celui du Khan de la Horde Blanche, ainsi qu'ils appelaient le Tsar Blanc. Glissement de pouvoirs qui fut rendu facile par la persévérance du moujik.

dont l'exemple, au XVII^e siècle, devait enflammer tant d'imitateurs. Chacun de ces errants va fonder, au hasard des rencontres, un embryon de monastère, qui se développera vite, et deviendra un centre de colonisation. Ces monastères, dès le début de la conquête sibérienne, se multiplient de façon remarquable.

Voilà certes une conquête qu'on ne pourrait guère appeler une conquête d'État; l'État russe n'en a pas pris l'initiative; il ignorait même ce que c'était que la Sibérie. Quand il se mit à envoyer des troupes, déjà tout le pays était semé de villages russes; même au XIX^e siècle, lorsque se fit la conquête du Turkestan, on trouva dans cette province 100.000 paysans russes qui y étaient déjà installés. Ils avaient continué leur petite marche errante, peu soucieux des frontières, poussés par l'instinct des colonisateurs du Dniéper.

Cette soif de vie nouvelle en des pays encore indéfrichés, cette lutte âpre et sans arrêt contre une nature impitoyable aida à former un nouveau caractère russe, osé, énergique, débrouillard, le caractère sibérien. Dans ces forêts insondables va retentir la hache du moujik, construisant des églises, des établissements de chasse, des villes enfin. C'était en Russie l'époque des temps troublés, et alors que tout menaçait ruine dans les désordres et les massacres de la guerre civile, que les concurrents *occidentaux* divisaient en morceaux la Russie, la Sibérie *asiate* fut le rempart, le terrain sûr où les forces russes se refaisaient, trouvaient de nouvelles recrues, et surtout un esprit de fidélité inviolable à la grande terre. Là, se poursuivait sans secousses le travail constructeur. Ving-cinq ans après la fondation de la première ville sibérienne, les tsars éphémères, qui alors ne faisaient que passer sur le trône de Moscou, envoyaient en Sibérie demander des renforts en hommes, et cherchaient à remplir le trésor vide avec les fourrures de zibelines. Laissez seulement passer 30 ans, et l'on voit les Russes arriver presqu'en même temps sur les bords de l'Anadyr, sur les rives de l'Océan Glacial et sur l'Amour (1). Pour conquérir de pareilles étendues, Alexandre de

(1) Yermak passa l'Oural en 1851 — et en 1632, les Russes fondaient

Macédoine, Gengis-Khan, Batij avaient eu besoin d'armées de centaines de milliers d'hommes; les Russes allèrent en bandes de moins de cent hommes, toutes rassemblées et formées par l'initiative privée, sans chefs, sans grands génies, sans aucune organisation d'État. On dut même parfois imposer des limites à cette émigration, comme sous Boris Godounoff; mais même alors, la route ne fut pas coupée : à côté du chemin battu où retentissaient les chaînes des condamnés qu'on entrainaît, se traça peu à peu un chemin de forêt inaperçu, par où s'enfuyaient les vagabonds en quête de liberté. Il s'organisa une émigration secrète : on chercha les lieux les plus cachés pour y bâtir des villages loin des regards de toute police. La Sibérie était devenue, au XVIII^e siècle, pareille à la Rous vagabonde des premiers siècles. En les endroits les plus reculés on découvrait soudain des fuyards, des pèlerins en quête de vie spirituelle, des commerçants séjournant des années dans les bois, puis plus loin encore, les *skites des raskolniks*, les blokhaus des Squatters. Faute de pain, ces fuyards devenaient brigands; on les poursuivait. Alors, ils passaient la frontière, et par delà la ligne des postes russes, et des frontières de nomades, Kalmouks, Kirghiz, s'échelonnaient les isbas, les huttes de chasseurs, et le paysan russe s'en allait au loin, au sein de l'Asie Centrale, sous le nom de chasseur de zibeline, de vigneron, de pêcheur, de chercheur de trésors.

Monastères et missions sibériennes

Dans tout ce mouvement, les monastères, les sectes religieuses eurent presque autant de part que dans la formation de la Grande-Russie.

Au temps de Nikhone, vers 1660, le protopope Avvakoum se révolta pour ne pas avoir à accepter la réforme des livres liturgiques et s'enfuit en Sibérie. Avec cet homme, d'un caractère acharné, travailleur, commença l'exode des Raskolniks « starovières » allant chercher les coins les plus isolés de Sibérie : alors,

Yakoutsk; en 1633, ils étaient sur l'Amour; en 1635, ils fondaient Olekminak et Khaborov atteignait en 1650 l'Océan Pacifique.

se formèrent des cellules de villages dont les habitants se distinguèrent par la force de caractère, le labeur opiniâtre, la fidélité au devoir chrétien, aussi longtemps du moins qu'un prophète de passage ne venait pas les exciter à la destruction globale, à se dresser des bûchers en pleine forêt et à se faire mourir par milliers. Agriculteurs, pâtres et apiculteurs, ils transportèrent en Sibérie tout l'ancien système de la vie russe, la pureté de la langue russe, quelques-unes des particularités de son architecture et de son art national.

Arrivés en pays idolâtre, les Russes n'eurent pas l'idée d'organiser d'abord des missions; il y en eut dans la suite, nous le verrons; mais leur principal effort était de pourvoir à la vie religieuse pour eux-mêmes, et de s'accommoder tant bien que mal sur ce point avec l'infidèle. Ils ne s'accommodaient même que trop; et l'on trouve, au XVII^e^ siècle, un rescrit de l'évêque de Tomsk cherchant à diminuer les rapports des Russes avec les peuplades avoisinantes, car ils commençaient un peu trop facilement à en prendre tous les usages, et notamment la polygamie.

Aussitôt que s'édifiait un village, les Russes se construisaient une église; en même temps, avec une rapidité presque égale, se multipliaient les monastères. La bonne volonté allait même souvent plus vite que les moyens : à Verkhoturié, presque aussitôt après la construction de la ville, on bâtit le monastère Nikolsky, en 1604; il n'avait ni prêtres ni revenus. Ou bien, dans la même ville, se trouvaient des religieuses; mais elles n'avaient pas de demeure, et vivaient parmi les habitants de la ville, à leur charité. Quand fut nommé le premier métropolite sibérien à Tobolsk, l'archimandrite Kiprian, les choses rentrèrent un peu dans l'ordre : il s'occupa d'abord, suivant la vieille tradition des monastères de Russie, de rédiger les chroniques du pays. A peine arrivé à Tobolsk, en 1621, il réunit les survivants des anciens compagnons cosaques d'Yermak, et, les questionnant en détail sur ce qu'ils se rappelaient de l'expédition du grand aventurier, ordonna d'écrire dans le nécrologe ecclésiastique les noms des cosaques tués au combat, afin qu'on pût en faire mémoire chaque

année, au premier dimanche du Grand Carême dans l'église métropole de Tobolsk. Il arrangea les affaires du monastère de Verkhoturié, y envoya deux moines-prêtres, et lui assigna des revenus. Puis il envoya les nonnes errantes dans un monastère qu'il fit bâtir hors de la ville, le Pokrovskij, leur assigna des revenus et des droits de pêche dans la Tobol. Mais la régularité n'existait pas partout dans ces monastères trop multipliés. Dans celui de Turinsk, fondé en 1604, les moines vivaient avec les nonnes; Kiprian dut faire pendant plusieurs années des remontrances avant d'obtenir l'observation des statuts monastiques.

Qui fondait ces monastères? Tantôt des higoumènes, venus là-bas on ne sait pourquoi; comme celui qui fonda le monastère Ouspiensky à Tomsk, l'higoumène Eustrate : le monastère devint bientôt vide, puis fut rétabli en 1645. Ou bien c'était sur un oukase du tsar : ainsi, par oukase du tsar Michel, en 1623, fut bâti près d'Iénisseisk un monastère pour jeunes filles, monastère de la Nativité. C'est aux frais et par le travail de jeunes moines, d'inoks, qu'est construit à Iénisseisk, en 1642, le monastère du Sauveur. Ailleurs, le fondateur est un marchand; le monastère de la Sainte Trinité, de Turukhansk, fut commencé en 1657, par le marchand Timofée, fils d'un prêtre d'Oustioug.

On raconte qu'au début du XIX^e^ siècle vivait en Russie un serf du nom de V. F. Nadiejdine. Dès son jeune âge, il se distinguait par sa piété, visitait souvent l'église, et si longtemps qu'il arrivait en retard au travail. Le seigneur dont il dépendait voulut en finir avec ces singularités, et le maria de force; mais Nadiejdine, renouvelant l'exploit de saint Alexis, s'échappa la nuit de ses noces; on l'arrêta et on l'envoya en Sibérie. Arrivé au lieu désigné pour son exil, il réussit à s'enfuir, et établit sa demeure dans les bois, dans une grotte des monts Tchikoya (Altaï). Pendant plusieurs années, on n'eut de lui aucune nouvelle. Mais un jour, une vieille femme, partie dans les bois pour cueillir des champignons, tomba sur la retraite de l'ermite. La renommée des exploits ascétiques de Nadiejdine se répandit rapidement et parvint jusqu'à Kiakhta, important centre de commerce entre la Sibérie et la Chine, situé à la frontière des deux pays, au sud-

est d'Irkutsk. Les marchands de Kiakhta bâtirent une skite près de la grotte. Nadiejdine en fut nommé higoumène et reçut au moment de sa prise d'habit monacal le nom de Varlaam. La skite (retraite monacale) attira bientôt les dévots, et devint un monastère. Varlaam dut se rendre souvent à Kiakhta pour les besoins matériels du monastère : ce fut sa perte. Devenu âgé, il abandonna ses habitudes ascétiques, perdit le goût de l'abstinence, et un jour, revenant de Kiakhta en état de forte ébriété, mourut subitement. Semblables fondations, en plein XIX^e siècle, d'un monastère par des marchands, se reproduisirent souvent. Ces hommes sentaient le besoin, après une vie déréglée, de vouer à Dieu quelque part un lieu de prière, où ils finiraient leur vie dans les pratiques de la pénitence, ou tout au moins, ils feraient venir des moines, pourvoiraient aux moyens de sustentation d'hommes de Dieu, qui prieraient pour le salut de leur âme.

Enfin les fondateurs de monastères furent souvent des starovières : nous avons vu comment ils avaient été chassés de Russie : cherchant un endroit éloigné de toute police pour pratiquer la foi qui leur était chère, ils se groupaient au milieu de forêts impénétrables et fondaient soit des villages interdits à tout étranger, ou bien de vrais monastères, à l'exemple des Orthodoxes, mais où l'ancienne manière de chanter l'office était strictement et sévèrement observée. Protégés par les cosaques, leurs plus chauds partisans, comptant dans leurs rangs de très riches marchands, travailleurs honnêtes et constants, ils trouvaient facilement le moyen de vivre, mais en même temps étaient des foyers de révolte contre les tsars venus après la réforme de Nikhone, qu'ils qualifiaient d'antéchrists.

Ainsi, pour bien des causes, ces monastères sibériens se développèrent rapidement : en 1690, on comptait en Sibérie 37 monastères et 160 églises. Après les premiers tâtonnements, ils commencèrent à être largement dotés : le nombre de paysans-serfs attachés aux monastères était considérable; le monastère Alexis de Tomsk, pour onze moines infirmes, comptait 241 paysans-serfs. En plus des paysans attachés d'office au monastère comme serfs, il y avait beaucoup de serviteurs; ainsi, au mo-

nastère de Tobolsk, on en trouve, au début du XVIII^e siècle, 2760. Les monastères s'enrichirent notablement, et dans un délai assez court; nous voyons en 1645, quarante ans seulement après la fondation du premier monastère en Sibérie, le tsar Michel Feodorovitch, et en 1662 le tsar Alexis Mikhaïlovitch défendre catégoriquement à la mense épiscopale de Tobolsk, et aux monastères, de recevoir aucune contribution nouvelle en terres, sans oukase exprès du tsar.

A côté de cette expansion religieuse exclusivement occupée des Russes, il y eut des missions sibériennes auprès des indigènes.

Apostolat difficile sans doute, à cause de la rigueur extrême du climat, et du genre de vie des nomades, qui, même pour un russe, constituait un rude sacrifice. Difficile aussi, parce que les missionnaires se trouvèrent en présence de deux religions, le bouddhisme, le mahométisme, qui étaient, surtout la première, très profondément ancrées dans l'âme de certains indigènes; le foyer de cette religion, le Thibet, n'était pas loin, et les lamas affluaient dans certains parages. Le clergé russe ne se montra pas suffisamment préparé à sa tâche apostolique, tant au point de vue de l'instruction que de l'esprit chrétien. On commença par envoyer, en 1681, 12 moines de Tambov sur le Baïkal; mission qui n'eut aucune suite, car nul n'eut le souci de remplacer les moines lorsqu'ils disparurent. D'autre part, les missions organisées par le métropolite Filotée Leczinsky, arrivé en Sibérie et monté sur le siège de Tobolsk en 1700, eurent un réel succès. Il se consacra à l'évangélisation des Ostiaks et autres indigènes de la Sibérie occidentale, et baptisa, dit-on, 40.000 idolâtres : il fit construire dans le territoire de leurs chasses 37 églises. Il rassembla les enfants des familles converties, et les fit élever dans l'école *slavo-latine* de Tobolsk. Après lui, à partir de 1721, la mission tomba.

Ces missions auprès de nomades sans cesse en mouvement présentaient de grandes difficultés : on ne pouvait guère atteindre les pauvres Ostiaks qu'une fois par an, et pour un court espace de temps. Les cosaques se montrèrent en ce point de vrais auxiliaires des missionnaires; mieux au fait de la vie des nomades,

connaissant les endroits où, à de certaines époques, ils se rencontraient régulièrement pour l'échange des produits de leur chasse, ils y bâtirent des « ostrogui », petits villages entourés de palissades; ainsi prirent naissance beaucoup de villes sibériennes : Berezov, Obdorsk, Surgut, Narym, Turukhansk, Yakoutsk... Ils construisaient d'abord une isba pour leur voïévode, une autre pour le pope, une troisième pour les gens de service, enfin le magasin à blé, et l'église, simple isba comme les autres, mais surmontée d'une croix. C'est là que les cosaques attendaient les nomades pour l'achat des pelleteries et... pour réclamer l'yassak (tribut perçu par les cosaques). On comprend que cette dernière circonstance ne devait guère favoriser la spontanéité des conversions. Les popes profitaient de ces rassemblements pour faire l'instruction, baptiser, confesser, et aussi « pour exiger leur yassak », suivant l'expression nomade. Puis ils ne revoyaient plus leurs fidèles de toute l'année. Que faisaient les nomades baptisés, loin de tout regard ? Nul n'allait y voir... Yadrintsev (1) écrira qu'à la fin du XIX^e siècle ces nomades gardaient toutes leurs superstitions et leurs fétiches; les icones étaient rangées dans un coin, par terre, pour être exhibées seulement lorsqu'on annonçait la visite du pope. Le christianisme ne pouvait guère leur paraître dans sa vraie beauté; munis d'une instruction radicalement insuffisante, ils en voyaient surtout un aspect : c'est qu'il fallait payer le pope. Il est vrai qu'au moment du baptême, on leur faisait cadeau, d'une trentaine de roubles, « la récompense pour le baptême »,... mais, ensuite, la vie chrétienne devenait onéreuse. On questionnait le baptisé sur le nombre des membres de sa famille : dans son innocence, il disait la vérité; alors, on lui réclamait quinze écureuils pour chaque enfant à baptiser, cinq pour l'introduction de la femme à l'église, le quarantième jour après la naissance de l'enfant. Pour le mariage, deux zibelines étaient exigées. Pour la confession, lorsqu'il s'agissait d'un pécheur « ordinaire », on lui réclamait comme épithimie de cinq à dix écureuils; mais pour un grand pécheur, le prix de la pénitence montait en

(1) Yadrintsev : Sibir, Kak kolonia.

conséquence. On allait jusqu'à exiger deux cents écureuils pour toute la famille, quand elle était nombreuse : il serait étonnant que, dans de telles conditions, ces primitifs eussent eu le courage de ne rien cacher dans leur confession... On leur interdisait également de se nourrir de choses réputées impures. En Russie ces mets étaient catalogués et il était relativement facile de s'en abstenir; mais de ces mets impurs, aucun ne faisait partie de la pitance du pauvre sauvage; alors, on en trouva d'autres, et on qualifia d'impure la viande d'ours, de zibeline, d'écureuil, de renard; c'était à peu près tout ce qu'ils trouvaient à manger; de là de nombreuses infractions inévitables, dont chacune avait sa peine tarifée : une amende à payer en espèces.

En général on peut dire que ces perceptions d'impôts furent un des grands scandales du régime sibérien : les popes ne firent que suivre l'exemple venu du pouvoir et des cosaques. On en vint à un tel point, que les indigènes, incapables de payer toutes les peaux de castors et de zibelines qu'on exigeait d'eux, durent en acheter aux marchands russes pour satisfaire aux exigences fiscales.

D'autre part, une mission comme le Kamtchatka donna de beaux résultats. En 1748, quelques années seulement après la conquête, il y avait 250 élèves dans les écoles tenues par les missionnaires. En 1751, tous les Kamtchadales, au nombre de 8.000, étaient baptisés.

Il est difficile de porter un jugement d'ensemble sur les missions sibériennes; elles présentent des contrastes qui déroutent tout essai de synthèse. Sans doute, il y eut des conversions contraintes, et l'on cite l'exemple de l'évêque Pavel de Tobolsk, qui, tout en défendant dans ses circulaires de convertir par la force, en fait, dans sa ville épiscopale, faisait des conversions (?) par le knout et se permettait des duretés extrêmes.

Mais, à l'opposé, on rencontre le missionnaire Kiriak dont parle Ljeskov (1), qui voulait renoncer à son travail, parce que, conscient

(1) Ljeskov, Na Krajou Svieta (Au bout du monde). Bonne traduction dans la revue Irénikon, 1931, p. 37 sq.

de la réelle bonne foi des sauvages, et de leurs belles vertus natives, il se trouvait incapable de les remplacer par un christianisme suffisamment élaboré faute de temps et peut-être de conviction intime en lui-même. Son évêque, voulant tirer au clair le cas de conscience de Kiriak, s'en alla en expédition lointaine, par d'affreuses tempêtes de neige, subissant la faim et le froid, et s'étudiant à comprendre l'état d'âme de l'indigène. Il y a là un bel exemple de sincérité apostolique.

Mais il manquait à cet apostolat, sauf quelques exceptions, l'initiative, l'adaptation charitable aux besoins nouveaux et imprévus. Il y avait en Sibérie, errant dans la sombre taïga, quantité d'échappés du bagne, de malheureux dénués de tout; ils frappaient parfois à la porte des monastères; on leur donnait souvent l'hospitalité; mais parfois aussi par crainte on les rejetait; habitués à une vie aventureuse, ils pouvaient être, craignait-on, un sérieux élément d'indiscipline,

Mais pourquoi ne prenait-on pas l'initiative, comme on le fit en Occident, d'ériger des maisons spéciales pour ces malheureux, et pour d'autres infortunés, malades ou vieillards, qui seraient servis par un personnel religieux uniquement dévoué à cette œuvre ? Il faut avouer que le clergé russe, au moins en Sibérie, ne montra guère d'initiative dans le dévouement aux membres souffrants de Jésus-Christ. Et cela montre l'infériorité, la stagnation de ce clergé, qui, issu pourtant d'un peuple extraordinairement adaptable à des circonstances nouvelles, resta figé dans une rigidité de vieillards, celle qu'il avait malheureusement héritée pour des siècles de la très vieille Byzance.

Que le peuple russe lui-même ait su s'adapter, toute l'histoire de la Sibérie russe le prouve. Les Russes ont eu ce savoir-faire à eux spécial, et que ne partagea à peu près aucun peuple de l'Occident, de s'habituer très vite à vivre sur pied d'égalité avec les peuples de l'Asie. On les vit prendre, dès les premières années de l'occupation sibérienne, quelques détails des mœurs indigènes, sans répugnance, sans attachement exclusif à leurs propres traditions. Le contact avec les peuples de l'Asie Centrale se fit peu à peu, sans secousse; il ne se borna pas à des échanges

commerciaux rapides sur les quais d'un port lointain, il ne fut pas l'acte de touristes curieux d'exotisme; les Russes vécurent la vie des Asiates, s'y accoutumèrent, s'« asiatisèrent » en partie. Dans des villages près d'Yakoutsk, vinrent des paysans russes qui prirent les usages yakoutes, et leurs descendants, blancs authentiques, de Russie, se sont de plus en plus « yakoutisés ». Bien plus, on rencontra, dans cette région polaire, un village de 15 yourtes, dont les habitants, russes aussi, ne savent presque plus parler russe. Des cosaques, venus en colons à Petropavlovsk, avaient tellement pris les habitudes des Kamtchadales, qu'on les prit d'abord pour des indigènes.

Russes et Mongols

L'Orient ne s'apprend pas. On a remarqué que les seuls qui, parmi les Aryens, d'instinct et de tempérament, aient exprimé et senti l'Orient furent les *Russes*.

Si l'on veut comprendre les destinées originales, les caractéristiques du peuple russe, on les trouve à un degré très intéressant en Sibérie. Suivant un proverbe russe, « ce qui est la mort pour l'Allemand, fait la santé du Russe ». Un joug effrayant, dont tous les peuples de l'Europe eurent peur comme de la peste, pesa sur la Russie pendant plus de deux siècles; non seulement elle ne mourut pas du joug mongol, mais entrée sous le joug comme une poussière de petits états sans avenir, elle en sortit grand empire, unifié, et par lui, entrevit que ses destinées étaient à l'est. On l'a dit : « *Sans les Mongols, il n'y aurait pas eu de Russie* ». Ils apprirent à vivre familièrement avec ces Asiates, et perdirent pour toujours le dédain du civilisé pour le « barbare ».

Ce qui n'avait été qu'un théâtre de chasse et d'incursions sans but pour des cosaques indisciplinés devint le roc solide où s'appuya la Russie au temps des troubles, la province indestructible qui consolida, ressouda les parties branlantes de l'empire moscovite situées à l'ouest de Moscou, bien plus civilisées pourtant et plus riches d'histoire.

Ceux qui étaient des indésirables, condamnés de toute espèce, vagabonds, exilés pour leur attachement à la vieille foi, devinrent les plus intrépides colons et les bâtisseurs de cette terre primitive. Ces paysans rêveurs, peu amis des besognes pratiques, égarés là-bas par leur fantaisie paresseuse, pour n'avoir pas la peine de cultiver toujours la même terre, devinrent d'intrépides cultivateurs, aguerris contre une nature ingrate, sérieux au travail, volontaires, personnels comme on n'en avait jamais vu en Russie. C'est là que s'exercèrent, avec plus de profit qu'en Europe, les qualités essentielles du Russe, sa facilité d'adaptation, son étonnant pouvoir d'assimilation à l'étranger, l'Asiate, sans nulle morgue, nulle conscience hautaine des distances... Refonte de l'âme russe que fit cette terre nouvelle, et qu'avait prévue Dostoievsky :

« En contact avec l'Europe, nous sommes toujours des imitateurs, les derniers arrivés; nous ne produisons rien. En science, des dilettantes et des à-peu-près. Allons dans les immenses forêts de l'Asie; elle trempera notre esprit, nous donnera de la dignité, nous révélera à nous-mêmes. Là-bas se crée une Russie nouvelle, qui va ressusciter l'ancienne, et lui fera mieux apercevoir ses voies. *Notre avenir est en Asie*, là est notre richesse, là notre océan; pourquoi en chercher un autre ? Combien chez nous se meurent d'ennui, combien dont la vie languit, et qui là-bas trouveraient de nouvelles forces, deviendraient d'autres hommes. En Europe et pour l'Europe, nous avons toujours été des Tatares; mais en Asie nous deviendrons des Européens » (1).

Il en est résulté tout un mouvement, dans les années qui précédèrent la guerre, et à la tête duquel étaient d'énergiques Sibériens comme Potanine et Yadrintsev, pour réclamer au moins l'autonomie culturelle de la Sibérie. Potanine écrivit de remarquables études sur le folk-lore mongol et montra l'influence qu'il avait eue sur la byline russe. Il s'est créé dans ces derniers temps une littérature sibérienne, dont le but est d'exprimer ces réactions asiates sur l'âme russe. Et l'Asie nomade, soumise aux

(1) Dostoievsky — Dnevnik pisatel'a.

cataclysmes soudains, n'a que trop bien marqué son empreinte sur l'âme plastique du grand peuple slave.

A côté des peuples à forte et ancienne culture, originale, personnelle, il est des peuples dont la vocation et la destinée semblent avoir été de mettre en communication des civilisations étrangères. On ne peut pas dire qu'ils aient doté le monde de productions originales, mais ils ont, par les communications qu'ils ont favorisées, entretenues, garanties de tout leur pouvoir, aidé non seulement à la formation de syncrétismes hâtifs et temporaires, amateurs, mais encore à l'élaboration plus profonde et plus étendue de cultures qui auraient végété en restant repliées sur elles-mêmes. En regard de ces peuples « communicateurs », d'autres apparaissent comme volontiers solitaires, se suffisant à eux-mêmes, se tenant sur la défensive par rapport aux peuples voisins.

On a remarqué que les Mongols eurent pour principal but de mettre en communication de vieilles civilisations. Si Gengis-Khan tenait à un principe, dit Grousset, c'était à la liberté des routes de commerce à travers l'Asie. Comme les grands khans Toukious du VI^e^ siècle, ce barbare de génie comprenait l'importance du trafic transcontinental de la route de la soie entre la Chine et l'Occident. Après avoir soumis les peuples nomades de la Tartarie, il avait pourvu à la sécurité des voyageurs dans ces contrées, jusqu'alors infectées de brigands, et des gardes avaient été placés à cet effet le long des routes. C'est pour cela qu'il avait détruit sans merci l'état brigand des Tangoutes du Kan-Sou... Ce terrible justicier eut pour ennemis tous les ennemis des civilisations chinoise, persane et chrétienne. Il voulait rouvrir la grande route de caravanes entre la Chine et l'Occident, obstruée depuis la fin de l'époque Tang par les Tibétains, les Tangoutes et les Musulmans (1).

Les Mongols appelaient le monde romain « la Chine de l'ouest », et ils voulaient ouvrir l'une à l'autre les deux Chines fermées sur elles-mêmes. Et ils réussirent, pendant deux siècles, plus que l'on ne s'en rend compte d'ordinaire, jusqu'à ce que le fléau

(1) Cf. Grousset, Histoire de l'Asie (1928) t. III. Les Mongols.

musulman ait définitivement élevé un mur où les Mongols voulaient un passage.

Si l'on cherche à caractériser ce que les auteurs russes, Dostoievsky, Soloviev, Berdiaiev... entendent par l'*idée russe*, on se heurte à quelque chose de vague, inconsistant qui ne se laisse fixer en aucune définition précise : quelle est en fait la valeur de cette culture russe tant vantée ? Ont-ils inventé quelque chose dont la trace subsiste dans les annales de l'humanité ? Imitateurs, ou plutôt assimilateurs de génie. Et l'on est tenté de rapprocher leur rôle, pour la facilité avec laquelle ils se sont approprié les disciplines d'Orient aussi bien que d'Occident, au point de vue spirituel, de celui des peuples « communicateurs », des *nomades* du centre de l'Asie.

Dans leurs courses folles à travers leurs steppes désertiques, ces cavaliers nomades s'arrêtaient parfois sur leurs plateaux : juchés sur les étriers de leurs petits chevaux, du haut du plateau du Pamir, ils voyaient se dérouler devant eux les plaines qui menaient à l'Iran, à la Chine, les cols qui commandaient les routes des Indes; et leur rêve suivait, fasciné par les très anciennes civilisations qui contrastaient tellement avec leur vie austère : ils convoitaient ces trésors de sédentaires, et, fous de désirs, allaient parfois, en un raid gigantesque, les ravir; mais toujours courant, ils revenaient bien vite à leur patrie, et se berçaient à nouveau dans les horizons immenses de leurs steppes qu'ils préféraient encore aux richesses banales des civilisations assises.

Comme ces nomades, combien de penseurs russes ont entrepris des raids rapides à travers les anciennes civilisations de l'Europe; ils en ont rapporté une grande soif de savoir; ils se les ont assimilées, à leur manière, pas toujours très profondément. Mais ils n'ont pas perdu de vue les destinées de leur race; ils savent que cette Europe si grandiose, si bien sculptée par le travail de siècles de savoir et de goût, n'est pas leur patrie. Ils en conservent au moins une large sympathie pour des cultures qui ne sont pas les leurs. Déjà Dostoievsky, dans son discours sur Pouchkine, en 1881, revendiquait pour le peuple russe cette qualité unique de prendre en soi les idéaux des autres peuples, de se faire une

âme paneuropéenne et universelle. Et la plupart des penseurs russes répètent sur tous les tons qu'ils apportent un message dont tous les autres peuples ont besoin, que leur patriotisme est purement spirituel, qu'ils ont reçu une grâce et qu'ils veulent l'offrir aux autres : sous peine d'être infidèle à lui-même, le peuple russe ne peut être que fraternel pour tous.

Ce que nous avons vu dans l'histoire de l'expansion du peuple russe en Sibérie ne contredit pas ces idées : là les Russes se sont adaptés sans bruit, ils ont communiqué sans effort avec les peuplades de l'Asie, ont fraternisé, se sont assimilé leurs usages sans morgue ni fier orgueil de civilisés, se sont laissés faire par la nature sibérienne où le paysan russe est devenu une sorte d'autochtone, un produit du sol sibérien, comme l'avaient été les Toungouses et les Bouriates.

Les conséquences de ces faits au point de vue religieux sont importantes. Alors qu'on cherche les moyens d'adaptation à l'âme indigène, que l'on trouve si éloignée de la nôtre, séparée de nous par la culture où s'est développé pendant des siècles le catholicisme, nous avons en Sibérie une expérience unique où l'âme asiatique s'est fondue en une originale unité avec le caractère russe; cette fusion de deux civilisations, le sibérien, jusqu'à un certain point, l'a faite en lui : on a dit de l'art russe qu'il ne peut être compris qu'en tenant compte des influences orientales (Iran, Mongolie, Chine), qu'il a été un des laboratoires où des formes d'art originaires de tous les points de l'Asie, se sont synthétisées en une forme intermédiaire entre l'Orient et l'Occident; on peut affirmer à peu près la même chose de la religion russe. Il importe donc de ne pas considérer la religion russe du point de vue exclusivement occidental, louant en elle uniquement ce qui nous est familier, blâmant ce qui nous déconcerte.

Enfin ces Sibériens nous donnent une grande leçon. Ils ont abordé les Asiates non comme de pauvres sauvages à civiliser, qui ont tout à apprendre de nous, mais ils ont apprécié leur culture, l'ont vécue, en ont tiré pour eux-mêmes un large profit. Ils ont abordé l'Asie, pour participer à sa culture; ils ont

reçu d'elle non seulement des marchandises, des hommes à embrigader, mais une culture, qu'ils ont incorporée à la leur.

Or, pour bien comprendre la Russie d'aujourd'hui, il faut en revenir constamment à ce fait; depuis la grande guerre, la Russie est *rentrée en Asie;* c'est en *Asie* qu'elle a enfoncé sa capitale, revenant à trois siècles en arrière, avant même les temps d'Ivan le Terrible; car, sans guerre, sans invasion, aujourd'hui, les Tatars ont repris *Kazan* (ils y ont depuis cinq ans leurs universités, des journaux, et leur langue y est la langue officielle); dans le territoire de l'Union soviétique plus de vingt républiques sont asiatiques. L'européanisation de la Russie est arrêtée, refoulée. Celui qui règne actuellement, Staline, se dit un asiate. Les provinces qui font communiquer la Russie avec l'extérieur, ne sont plus la Pologne, les Provinces Baltiques, ou la Bessarabie, mais ce sont les républiques sibériennes.

Des Sibériens actuellement revendiquent la Sibérie autonome, prédisant, après Herzen, qu'une *nouvelle Méditerranée* se prépare, un nouveau foyer de civilisation entre les peuples, à savoir l'*Océan Pacifique*, situé entre les deux Amériques, j'entends l'ancienne, l'Amérique du Nord, et la nouvelle, l'Amérique russe, la Sibérie. Les Mongols, autrefois, avaient cherché à établir un lien organique dans ces plaines de Sibérie entre la Chine et le monde d'Occident; cet exemple d'autrefois, cet *appel de la Sibérie*, plusieurs de leurs successeurs aspirent à le réaliser aujourd'hui, sur un rythme plus large. Ils parlent de reprendre à leur façon, les courses des Mongols, forts de la vieille tradition de la race, à travers ce territoire de passage, la *steppe*, qui n'appelle pas à la vie sédentaire, mais à la communication, à l'unité.

Velehrad, juin 1931. CH. BOURGEOIS, S. I.

Consultations liturgiques

I

D. Voudriez-vous nous dire quelles sont les génuflexions et inclinaisons à faire par le diacre et le sous-diacre dans une messe sans exposition du Très Saint-Sacrement ?

R. 1. En raison de l'*arrivée* ou du *départ*, le diacre et le sous-diacre doivent faire la génuflexion, chaque fois qu'ils arrivent à l'autel et chaque fois qu'ils quittent celui-ci, et cela même si le Saint-Sacrement ne repose pas dans le tabernacle et que par conséquent le célébrant ne fait que l'inclinaison.

2. En raison de l'*uniformité*, ils doivent faire la génuflexion chaque fois que le célébrant la fait, à l'exception toutefois du sous-diacre quand il tient le livre pendant le chant de l'évangile et tout le temps qu'il tient la patène. Ils ne feront pas non plus la génuflexion avec le célébrant pendant la récitation du *Credo*, et pendant le dernier évangile, s'ils tiennent le carton.

3. En raison de leurs *déplacements*, ils observeront la règle donnée par le décret 4027 du 9 juin 1899 : a) en passant d'un côté de l'autel à l'autre, ils feront la génuflexion au milieu, si le Saint-Sacrement n'est pas sur la table d'autel (avant la consécration et après la communion); ils la feront aux deux côtés si le Saint-Sacrement est sur la table d'autel (entre la consécration et la communion); b) pour passer du côté du célébrant derrière lui, ou vice versa pour monter de derrière le célébrant à sa droite ou à sa gauche, ils ne feront pas de génuflexion du tout si le Saint-Sacrement n'est pas sur la table d'autel, ils en feront une seule, au point de départ, si le Saint-Sacrement est sur la table d'autel. A cette règle, il y a cependant pour le sous-diacre deux exceptions.

D'après cela, voici comment le diacre et le sous-diacre auront à se comporter :

En arrivant à l'autel, le diacre et le sous-diacre après s'être découverts, font la génuflexion jusqu'à terre, même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle. Après les prières au bas de l'autel ils montent avec le célébrant sans génuflexion.

Pendant l'encensement de l'autel, ils font la génuflexion chaque fois qu'ils passent devant la croix, même si le Saint-Sacrement n'est

pas au tabernacle, et que le célébrant ne fait que l'inclinaison. Si le Saint-Sacrement repose dans le tabernacle, ils font avec le célébrant en outre une génuflexion avant l'encensement.

Après le *Kyrie*, en revenant au milieu de l'autel, ils ne font pas la génuflexion.

Au *Gloria*, après avoir fait l'inclinaison de tête au mot *Deo*, ils montent aux côtés du célébrant sans génuflexion. Après la récitation du *Gloria*, avant d'aller à la banquette ils font la génuflexion sur le *suppedaneum* (1), même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle. Au retour de la banquette, ils font la génuflexion sur le degré inférieur, même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle.

Après le *Dominus vobiscum*, ils accompagnent sans génuflexion le célébrant au coin de l'épître.

Vers la fin des oraisons, quand le célébrant commence la conclusion de la dernière oraison, le sous-diacre, après avoir reçu des mains du cérémoniaire ou du servant le livre des épîtres, va faire la génuflexion sur le milieu du degré antérieur. Après le chant de l'épître, après avoir fermé le livre, il va de nouveau faire la génuflexion sur le milieu du degré antérieur, puis va s'agenouiller sur le degré supérieur latéral du côté de l'épître pour recevoir la bénédiction du célébrant.

Après avoir rendu le livre des épîtres au cérémoniaire ou au servant, le sous-diacre transporte le Missel du côté de l'évangile en faisant la génuflexion devant le milieu de l'autel.

Le diacre, après avoir reçu des mains du cérémoniaire ou du servant le livre des évangiles, va faire la génuflexion sur le milieu du degré antérieur, monte et dépose le livre sur le milieu de l'autel.

Après la lecture de l'évangile et l'imposition de l'encens, le sous-diacre, sans faire de génuflexion, descend les degrés antérieurs; le diacre s'agenouille sur le degré antérieur pour réciter le *Munda*. Après le *Munda*, il monte au *suppedaneum*, reprend le livre et s'agenouille devant le célébrant pour recevoir sa bénédiction, puis, sans nouvelle génuflexion, il descend les degrés antérieurs. Avant de quitter l'autel pour le chant de l'évangile le diacre et le sous-diacre font ensemble la génuflexion sur le degré inférieur.

Après le chant de l'évangile, le sous-diacre va, sans faire aucune génuflexion ni inclinaison, présenter le texte de l'évangile à baiser

(1) Le diacre et le sous-diacre ne mettent jamais les mains sur l'autel pour faire la génuflexion.

au célébrant; quand le célébrant a baisé le texte sacré, le sous-diacre ferme le livre, descend les degrés et sans génuflexion rend le livre au cérémoniaire ou au servant.

Entretemps, le diacre s'approche de l'autel et, après avoir fait la génuflexion sur le milieu du degré inférieur, prend l'encensoir et encense le célébrant. Après l'encensement du célébrant le diacre sans nouvelle génuflexion monte au second degré et le sous-diacre se place derrière lui devant le degré inférieur.

Au *Credo*, après s'être inclinés au mot *Deum*, le diacre et le sous-diacre montent aux côtés du célébrant sans faire de génuflexion. Au verset *Et incarnatus est*, ils font la génuflexion avec le célébrant, à moins qu'ils ne doivent tenir le carton. Après la récitation du *Credo*, avant de se rendre à la banquette, ils font la génuflexion sur le *suppedaneum*, même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle. Après le chant du verset *Et incarnatus est... et homo factus est*, le diacre, pour porter le corporal à l'autel, fait la génuflexion sur le degré antérieur avant de monter; après avoir étendu le corporal, il fait la génuflexion sur le *suppedaneum*, et retourne à la banquette. Au retour à l'autel, le diacre et le sous-diacre font la génuflexion sur le degré inférieur même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle.

A l'Offertoire, quand le célébrant chante *Oremus*, ils font l'inclinaison de tête, puis le diacre sans génuflexion monte à droite du célébrant, le sous-diacre au contraire fait la génuflexion sur le degré inférieur, et va à la crédence se revêtir de l'huméral et prendre le calice; il monte les degrés latéraux sans faire de génuflexion.

Après avoir reçu la patène, le sous-diacre descend les degrés antérieurs et, arrivé en bas, fait la génuflexion sur le milieu du degré inférieur. Pendant tout le temps qu'il tient la patène, le sous-diacre ne fait pas les génuflexions avec le célébrant.

Pendant l'encensement de l'autel, le diacre fait les génuflexions comme à l'encensement de l'*Introït*. Le sous-diacre, pour se faire encenser, se tourne vers le diacre sans génuflexion. Le diacre après avoir rendu l'encensoir au thuriféraire, monte au second degré et sans génuflexion se tourne vers le thuriféraire pour se faire encenser (1).

(1) Si le diacre doit encenser le chœur, après avoir encensé le célébrant, il fait la génuflexion sur le degré antérieur et va au chœur du côté où se trouve le plus digne, il doit faire une génuflexion chaque fois qu'il passe devant le milieu de l'autel pour aller d'une partie du chœur à l'autre, enfin en revenant à l'autel, il fait la génuflexion sur le degré inférieur avant d'encenser le sous-

Au *Sanctus*, le diacre et le sous-diacre, sans génuflexion montent aux côtés du célébrant. Après le *Sanctus*, le sous-diacre redescend devant le degré inférieur sans génuflexion, le diacre au contraire passe de la droite du célébrant à sa gauche, en faisant une génuflexion devant le milieu de l'autel.

Un peu avant la consécration, le diacre sans faire de génuflexion passe à droite du célébrant et s'agenouille sur le degré supérieur, le sous-diacre s'agenouille sur le degré inférieur au milieu. Après l'élévation de la Sainte Hostie, le diacre se lève pour découvrir le calice, puis il se remet à deux genoux. Après l'élévation du calice le diacre se lève, couvre le calice, fait la génuflexion avec le célébrant, passe du côté de l'évangile où il refait la génuflexion. Après la consécration le sous-diacre se lève.

Un peu avant le *Pater*, le diacre fait la génuflexion et passe à droite du célébrant, il découvre le calice et fait la génuflexion en même temps que le célébrant. Après avoir recouvert le calice, il fait encore avec le célébrant la génuflexion, et, quand celui-ci commence à chanter *Pater noster*, le diacre fait une nouvelle génuflexion et descend sur le second degré derrière le célébrant.

Vers la fin du *Pater*, le diacre et sous-diacre font ensemble la génuflexion et montent à droite du célébrant. Le sous-diacre après avoir rendu la patène au diacre et déposé l'huméral, fait la génuflexion sur le *suppedaneum* et descend les degrés antérieurs. Il fait avec le célébrant et le diacre la génuflexion lorsque le diacre aura découvert le calice.

Au *Pax Domini* le sous-diacre fait la génuflexion sur le degré inférieur et monte à gauche du célébrant; il fait avec le célébrant et le diacre la génuflexion quand le diacre aura recouvert le calice.

Après la récitation de l'*Agnus Dei*, le sous-diacre fait la génuflexion sur le *suppedaneum* et descend les degrés antérieurs; le diacre au contraire se met à deux genoux sur le *suppedaneum* pendant que le célébrant récite la prière *Domine Iesu Christe, qui dixisti*. Ensuite le diacre se lève, baise l'autel en même temps que le célébrant, mais sans mettre les mains sur l'autel, se tourne vers le célébrant qu'il salue, reçoit la paix, salue de nouveau le célébrant, fait la génuflexion au Saint-Sacrement et descend les degrés antérieurs, et sans faire de génuflexion il se tourne vers le sous-diacre auquel il donne la paix sans faire au préalable

diacre. Même dans ce cas, le sous-diacre ne fait pas de génuflexion avant de se tourner vers le diacre pour se faire encenser.

une inclinaison. Le sous-diacre pour recevoir la paix se tourne sans génuflexion vers le diacre qu'il salue et reçoit la paix. Après s'être donné la paix, le diacre et le sous-diacre se saluent, font ensemble la génuflexion sur le degré inférieur. Le diacre monte alors à la gauche du célébrant où, sans nouvelle génuflexion, il reste au livre. Le sous-diacre, s'il ne doit donner la paix à personne, immédiatement après la génuflexion, monte à la droite du célébrant sans faire de nouvelle génuflexion en haut. S'il doit donner la paix au cérémoniaire, après avoir fait la génuflexion avec le diacre, le sous-diacre se tourne vers le cérémoniaire et sans inclinaison préalable lui donne la paix, il s'incline vers le cérémoniaire, fait alors une nouvelle génuflexion sur le degré inférieur, et monte à la droite du célébrant. S'il doit donner la paix au chœur, immédiatement après avoir fait la génuflexion avec le diacre, il va avec le cérémoniaire vers la partie du chœur où se trouve le plus digne. En passant devant le milieu de l'autel, il fait la génuflexion. Revenu à l'autel, le sous-diacre fait la génuflexion sur le degré inférieur, donne la paix au cérémoniaire, fait une nouvelle génuflexion sur le degré et monte à la droite du célébrant.

Avant le *Domine non sum dignus*, le diacre et le sous-diacre, s'il est à l'autel, font la génuflexion avec le célébrant; ils font avec lui une seconde génuflexion lorsque le sous-diacre a découvert le calice.

Après les ablutions, le diacre, en transportant le livre, et le sous-diacre, en passant du côté de l'évangile, font la génuflexion devant le milieu de l'autel.

Le sous-diacre, après avoir arrangé le calice, descend les degrés antérieurs. fait la génuflexion sur le milieu du degré inférieur, et va porter le calice à la crédence. Ensuite, il revient se mettre derrière le célébrant. Si celui-ci se trouve en ce moment au milieu de l'autel, le sous-diacre, en arrivant, fait la génuflexion sur le degré inférieur.

Pour les postcommunions le diacre et le sous-diacre accompagnent le célébrant du milieu vers le côté ou du côté vers le milieu sans faire de génuflexion.

A l'*Ite missa est*, le diacre se tourne complètement vers le peuple au milieu de l'autel, sans faire de génuflexion.

Pendant la bénédiction, le diacre et le sous-diacre s'agenouillent sur le degré supérieur.

Après la bénédiction, le sous-diacre passe au coin de l'évangile, le diacre reste en place pendant la lecture du dernier évangile; ils font avec le célébrant la génuflexion aux mots *Et verbum caro factum*

est, à l'exception du sous-diacre s'il doit tenir le carton (1).

Après le dernier évangile, le diacre et le sous-diacre montent au *suppedaneum*, font avec le célébrant l'inclinaison à la croix, descendent les degrés antérieurs et, avant le départ, font la génuflexion juqu'à terre, même si le Saint-Sacrement n'est pas dans le tabernacle.

II

D. Certains «Ordines», en indiquant la messe des Solennités, exceptent la messe paroissiale; d'autres n'ont pas cette restriction. A la solennité de l'Épiphanie, certains « Ordines » font faire la commémoraison de la Sainte Famille; d'autres indiquent la commémoraison du dimanche seul. Voudriez-vous nous indiquer à quoi il faut s'en tenir ?

R. I. Anciennement, c'était un principe que la messe paroissiale devait nécessairement être conforme à l'office du jour, et cela sous peine pour le curé de ne pas satisfaire à son obligation de célébrer *pro grege;* et plusieurs fois la Congrégation des Rites a rappelé cette obligation : «*Quoad vero missam parochialem, eam officio diei conformem esse debere quando peragenda sit cum applicatione pro populo* » (Décr. 3887, 21 février 1896). Aussi la plupart des indults accordant des messes votives privilégiées portaient la restriction : « *dummodo non omittatur missa conventualis, vel parochialis officio diei respondens, ubi eam celebrandi adsit obligatio* ». Et lorsque la concession primitive ne portait pas la restriction, plus d'une fois des réponses postérieures sont venues la préciser dans ce sens. C'est ainsi que le décret 4093 du 27 mai 1902 déclare la célébration de la messe votive du Sacré-Cœur non permise *in festis de praeceptis in ecclesiis ubi unus tantum adest sacerdos qui applicare tenetur pro populo.* Et le 27 mai 1911 la Congrégation rappelait aux curés que, même les dimanches des solennités prescrites par le décret du Cardinal Caprara, ils devaient célébrer la messe conforme à l'office, sous peine de ne pas satisfaire à leur obligation (Décret *Baionen.* ad 8).

Cependant, cela n'était pas sans présenter des difficultés sérieuses; dans beaucoup de paroisses en effet, on ne célèbre chaque dimanche qu'une seule messe : la messe paroissiale; dès lors, il devenait pratiquement impossible d'y célébrer les solennités telles que les avait

(1) Si le dernier évangile doit être lu dans le missel, le sous-diacre, en transportant le livre, fait la génuflexion au milieu.

prescrites le Cardinal Caprara, et comme on tenait beaucoup à cette célébration, plusieurs diocèses obtinrent un indult spécial permettant aux curés de célébrer la messe de la Solennité comme messe paroissiale. Aussi lorsqu'en 1912 la Congrégation fit paraître le volume VI de la collection authentique de ses décrets, le décret *Baionen.*, donné sous le n° 4269, avait sa réponse *ad* 8 complétée par l'adjonction des mots *nisi habeatur Indultum apostolicum.* C'est encore dans le même sens que répond la Congrégation, le 22 mars de cette année 1912 *(Egitanien* ad I), touchant la messe de la solennité de la Fête-Dieu suivie de la procession : *negative nisi obtineatur Indultum.* La même prohibition se lit dans le décret du 28 oct. 1913, publié en même temps que la Constitution apostolique «*Abhinc duo sannos* » : *Permittuntur missae omnes, praeter conventualem et parochialem, semper de officio diei dicendas* (1).

Jusque là donc le principe était maintenu : la messe paroissiale doit *per se* être conforme à l'office du jour.

Cependant, lorsqu'en 1920 parut le nouveau Missel, un revirement semblait s'être produit. Alors que dans l'énumération des cas excluant la messe de *Requiem*, la messe paroissiale est donnée (2), il n'en est pas question lorsqu'il s'agit des messes votives (3).

Or, cette omission du mot *parochialis*, lorsqu'il s'agit des messes votives était évidemment intentionnelle. En effet, lorsque le 16 juin 1922 la Congrégation doit résoudre le doute suivant : « *Missa de sollemnitate ex decreto generali S. R. C. super motu proprio* Abhinc duos annos *in Dominicam translata, num a parocho applicari potest secundum* Additiones et Variationes in Rubricis Missalis *tit. II, n.* 11 *an non* » elle répond : « *negative, nisi agatur de missis comprehensis etiam in novis rubricis Missalis tit. IV* (Decr. *Hild.*, ad VIII) ». D'après cela les messes votives permises par les nouvelles rubriques (parmi lesquelles se trouvent les messes des solennités), peuvent être célébrées *pro populo.*

Dès lors, la messe paroissiale n'étant plus nécessairement conforme à l'office, il ne semblait plus y avoir de raison pour maintenir la défense de célébrer comme messe paroissiale une messe votive accordée par un indult particulier.

En 1927 parut le second appendice à la Collection des Rites contenant les décrets promulgués de 1912 à 1926. Or, toutes les réponses se rapportant à l'obligation de conformer la messe paroissiale à l'office

(1) Acta Apost. Sedis, V. 1913 p. 459. — (2) Additiones et variationes in Rubricis generalibus Missalis Romani, tit. III, n. 12. — (3) Ibid. tit. II, n. 11.

du jour sont ou bien supprimées ou modifiées: Dans le décret *Egitanien.* du 22 mars 1912 (n. 4287), la première question a été supprimée; dans le décret du 28 oct. 1913 (n. 4308) le mot *parochialis* est chaque fois omis et la réponse à la question VIII du décret *Hildesien.* du 16 juin 1922 (n. 4372) est devenue *affirmative.* Dans ce même volume, la Congrégation réédite (n. 4394, 25 mars 1925) l'*Instructio super privilegiis quae in triduo vel octiduo sollemniter celebrando intra annum a beatificatione vel canonizatione per rescriptum Sacrae Rituum Congregationis a Summo Pontifice concedi solent.* Or, dans cette Instruction, telle qu'elle avait été promulguée antérieurement (24 mai 1912), le n. 4 portait : « *In ecclesiis, ubi adest onus celebrandi missam conventualem,* vel parochialem cum applicatione pro populo, *eiusmodi missa de occurrente officio numquam omittenda erit*».Dans cette nouvelle rédaction les mots *vel parochialem cum applicatione pro populo* sont omis.

Mais il y a plus; le décret 4379 du 17 nov. 1922 expliquant l'indult de la messe votive *pro Fidei propagatione* dit explicitement que la messe paroissiale n'exclut pas l'usage de cet indult : « *Salvo semper onere missae ex Rubricis et Decretis praescriptae prout sunt missae conventuales diei currentis* (non autem missa mere parochialis) ».

De tout ceci, il ressort clairement qu'actuellement la messe paroissiale ne doit plus être nécessairement conforme à l'office du jour, mais que le curé satisfait à son obligation en célébrant une messe votive. Seule la messe de *Requiem* reste prohibée. Et les décrets antérieurs qui prescrivaient le contraire doivent être considérés comme révoqués par les nouvelles rubriques et les décrets subséquents.

II. Les commémoraisons à faire et les oraisons à ajouter dans les messes des Solennités sont réglées par les nouvelles rubriques tit. V, nn. 3 et 4 (Dec. 4384, 20 avril 1923 ad I) : « *In missis de sollemnitate externa duplicis* 1 *classis in dominicam translata fit tantum commemoratio de duplici* 2 *classis, de dominica quavis... de aliis vero officiis nihil fit* ». On n'y fait donc pas la commémoration d'un double, même d'un double majeur. Seulement, d'après les rubriques du Bréviaire, une fête de Notre-Seigneur, même secondaire, coïncidant avec un dimanche a tous les privilèges du dimanche; à fortiori, en est-il ainsi pour la fête de la Sainte Famille *cuius officium cum omnibus et singulis iuribus in perpetuum officio dominicae subrogatum exsistit.* Il suit de là que la commémoraison de la Sainte Famille doit se faire chaque fois que celle du dimanche est prescrite. Joseph PAUWELS, s. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* sur les Universités et les Facultés d'études ecclésiastiques (24 mai 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 241-262).

Ce document, ainsi que les *Ordinationes* de la Sacrée Congrégation des Séminaires qui en précisent les directives (*A. A. S.*, l. c. p. 263-284) sont résumés et expliqués dans le premier article de ce numéro : « *La nouvelle Constitution Apostolique sur les Études* », p. 769 et suiv.

Encyclique *Nova impendet* sur la crise économique, le chômage et la course aux armements (20 octobre 1931. — Texte latin dans *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 393).

Le Saint-Père a envoyé le 2 octobre à tous les évêques catholiques une brève encyclique provoquée par « la crise économique qui pèse sur les peuples et conduit dans tous les pays à un accroissement constant et effrayant du chômage ». Il est ému du voir « forcés à l'inaction, puis réduits à l'indigence même extrême, avec leurs familles, une multitude d'ouvriers honnêtes et courageux qui ne désirent rien tant que de gagner honorablement à la sueur de leur front, conformément à l'ordre divin, le pain quotidien qu'ils demandent chaque jour au Seigneur »; « sa pitié se tourne particulièrement vers l'immense multitude des enfants, les victimes les plus innocentes de cette triste situation », maintenant surtout que l'hiver approche et qu'il faut craindre encore une aggravation de la plaie du chômage.

C'est pourquoi le Saint-Père veut, par cette lettre, « adresser un appel à tous ceux qui ont des sentiments de foi et de charité chrétienne, appel à une sorte de croisade de charité et de secours. En même temps qu'elle soulagera les corps, cette croisade réconfortera les âmes, fera renaître en elles la confiance et dissipera les funestes sentiments que la misère a coutume d'inspirer ». Le pape met alors en relief ce devoir de charité, prescrit par la loi évangélique, il en marque l'obligation ainsi que la sublime beauté.

Le Saint-Père remarque que la lamentable situation actuelle est un effet de l'âpre rivalité des peuples et a comme conséquence d'énormes pertes du trésor public; or, dit-il, la course effrénée aux armements n'a pas été la moindre cause de ces deux maux. Aussi renouvelle-t-il en cette matière les avertissements de Benoît XV (Exhortation « Dès le début » du 1er août 1917) et ses propres déclarations (Allocution du 24 décembre 1930 (1) et lettre « Con vivo piacere » du 7 avril 1922), regrettant qu'ils n'aient pas été écoutés jusqu'ici; il exhorte les évêques à s'employer par tous les moyens à éclairer les esprits sur ce point et à ouvrir les cœurs conformément aux lois les plus sûres de la droite raison et plus encore de la foi chrétienne.

Enfin, dans la dernière partie de sa lettre, le Saint-Père suggère aux évêques les moyens de réaliser pratiquement la croisade de charité qu'il réclame. « Il nous plaît de penser que chacun de vous pourra être le point de rencontre de la charité et de la générosité de ses fidèles et en même temps le centre de distribution des secours offerts par eux. Que si, dans certains diocèses, cela était plus opportun, nous ne voyons pas d'inconvénient à ce que vous vous en remettiez pour cela à vos métropolitains respectifs ou à quelque institution charitable qui a fait ses preuves ou qui a votre confiance ». Le pape conseille d'employer au succès de cette croisade tous les moyens que les évêques ont à leur disposition : la prière, la prédication, la presse. Il termine en adressant lui-même à tous les fidèles un appel ardent à leur charité envers leurs frères infortunés, surtout envers les petits enfants. Il demande en particulier qu'avant la fête du Christ-Roi des triduums solennels aient lieu dans les diverses églises paroissiales pour implorer de Dieu pour les hommes le don de la paix. Le Saint-Père termine par la bénédiction apostolique.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

L'obligation de l'habit ecclésiastique (Décret du 28 juillet 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 336).

« Prudentissimo sane consilio ab Ecclesia provisum est, ut clerici, in sortem Domini vocati, per decentiam habitus extrinseci, intrinsecam morum honestatem ostendant et a laicis etiam habitu secernantur. Qui

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1931, p. 140.

quidem habitus, quamquam, pro diversis temporibus et locis, non unam praetulerit formam et colorem, semper tamen proprium quid ac singulare clericali ordini congruum retinuit ac retinet, quo tamquam *habitus ecclesiasticus* seu *clericalis* et nominetur et habeatur.

Disciplina in hac re vigens continetur in canone 136 § 1 Codicis iuris canonici his verbis : « Omnes clerici decentem habitum ecclesiasticum, secundum legitimas locorum consuetudines et Ordinarii loci praescripta, deferant; tonsuram seu coronam clericalem, nisi recepti populorum mores aliter ferant, gestent, et capillorum simplicem cultum adhibeant ».

Porro huic Sacrae Congregationi Concilii exploratum est non omnes clericos, in nonnullis praesertim regionibus, memorati canonis disciplinam servare. Sunt enim qui, propriam dignitatem et honorem clericalem parvi pendentes, contra legitimam consuetudinem et Ordinarii loci praescripta, vestes etiam publice, tum forma tum colore, prorsus laicales deferant, nec ipsam tonsuram clericalem gestent. Ex quo facile sequitur, ut populus christianus erga coetum clericalem debitum obsequium minuat et clerici ipsi sese periculo exponant non solum agendi ea quae a statu clericali sunt aliena et indecora, sed etiam, quod Deus avertat, e suo statu omnino deficiendi. Nec desunt sacerdotes, qui habitu, quem supra diximus, utuntur etiam in ecclesia in sacris peragendis, in sede confessionali, in Missa celebranda, in Ssma Eucharistia distribuenda.

Iamvero ad omnes abusus in hac re removendos et ad disciplinam ecclesiasticam firmandam atque urgendam, haec Sacra Congregatio Concilii praesenti decreto mandat, ut omnes clerici, praeter clericalem tonsuram, decentem habitum ecclesiasticum publice semper, non excepto tempore aestivarum vacationum, deferant, habitum scilicet, quem legitima consuetudo et Ordinarii loci praescriptum in propria regione ordini clericali congruentem agnoverint.

Insuper eadem Sacra Congregatio sacerdotes graviter monet ut religiosissime servent etiam praescriptum canonis 811 § 1 : « Sacerdos, Missam celebraturus, deferat vestem convenientem quae ad talos pertingat »; qua quidem veste curandum est ut sacerdotes utantur etiam in Sacramentis publice ministrandis. Parochi et rectores ecclesiarum in sua quisque ecclesia ad celebrandum Missae sacrificium sacerdotes ne admittant nisi sint, iuxta praescriptum canonis 804 § 2, ecclesiastica veste induti, veste nempe de qua in canone 811 § 1.

Ut vero praesens decretum ab omnibus, ad quos spectat, adamussim

servetur, eadem Sacra Congregatio peculiarem Ordinariorum locorum diligentiam atque vigilantiam excitat, qui, si casus ferat, in renitentes animadvertant ad normam canonum 136 § 3, 188 n. 7, 2379 Codicis iuris canonici.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria eiusdem Sacrae Congregationis, die 28 iulii anno 1931.

Le présent décret rappelle d'abord des obligations clairement proposées par le Code : 1° obligation pour tous les clercs de porter un habit vraiment ecclésiastique; 2° obligation de porter la tonsure cléricale là où la coutume du pays ne s'y oppose pas; 3° obligation de porter une soutane ou un vêtement descendant jusqu'aux pieds dans la célébration du Saint Sacrifice et l'administration du moins publique des Sacrements.

La S. Congrégation insiste avec raison sur les dommages que peut causer aux fidèles et aux clercs eux-mêmes la négligence du port de l'habit ecclésiastique. Des abus assez graves lui ont été signalés en cette matière. On ne peut nier que, surtout en voyage, certains prêtres trouvent trop facilement des prétextes pour se soustraire à une prescription pourtant si justifiée et si salutaire. Prétextes, disons-nous, car les régions sont très rares où un habit modeste de couleur noire et le collet romain constituent un obstacle sérieux aux démarches, visites ou récréations légitimes chez un prêtre. C'est bien à tort que certains prêtres étrangers s'imaginent qu'on ne peut facilement voyager en habit ecclésiastique au Canada, en France et même à Paris, en Europe centrale ou même en Terre Sainte. Si ce costume interdit l'entrée de certains lieux de plaisir ou la compagnie habituelle de certaines personnes, c'est là une réelle protection pour la vertu ou la réputation des clercs. Il soustrait par contre à de très réels dangers.

Le décret ajoute-t-il quelque chose aux prescriptions du Code? Il semble d'abord qu'il renforce et interprète assez sévèrement l'obligation de l'habit ecclésiastique pour *tous* les clercs et en *tout* temps quand ils paraissent en public. Jusqu'ici on constatait qu'à Rome même on permettait aux clercs de certains collèges de porter en vacances l'habit séculier. Craignait-on peut-être qu'ils n'eussent point à ce moment des allures de tout point conformes à la dignité de l'habit ecclésiastique? Malheureusement l'habit séculier leur laissait peut-être une liberté peu favorable au maintien des habi-

tudes de piété et de réserve acquises au collège ou au séminaire. A lire le décret, on a l'impression que le Code sera plus exactement observé sur ce point.

En second lieu le décret défend d'admettre à la célébration de la messe les prêtres qui ne porteraient pas la soutane pour monter à l'autel. Dans les pays où les clercs sortent habituellement en veston ou en redingote *(clergymen)*, on trouve presque toujours l'une ou l'autre soutane à la sacristie. Mais c'est rarement le cas en Belgique, en France, en Italie, etc. Les prêtres qui voyagent dans ces pays sans soutane pourraient facilement emporter avec eux une légère soutane (même sans manches), qui leur viendrait bien à point pour célébrer ou prendre part, occasionnellement, à quelque cérémonie religieuse.

L'habit ecclésiastique prescrit est celui qu'autorisent la coutume et les prescriptions de l'Ordinaire du pays dont le prêtre est originaire. Aux clercs qui n'ont pas même un quasi-domicile, les Ordinaires ne peuvent imposer, sauf raison grave, d'adopter l'habit ecclésiastique du diocèse (1). J. CREUSEN, S. I.

Modifications au catéchisme de Pie X *(S. C. C.*, décret du 4 août 1931. — *A. A. S.* XXIII, 1931, p. 337).

L'article 34, 1° du Traité de Latran, reconnaissant au mariage religieux en Italie les effets du mariage civil, a obligé la S. C. à modifier les n^{os} 408-412 du catéchisme approuvé en 1912 par S. S. Pie X. On trouvera ces brèves modifications dans les *A. A. S.* à la page indiquée ci-dessus. L'une d'elles rappelle aux catholiques italiens que la célébration du mariage civil constitue pour eux une faute grave même s'ils veulent le faire suivre du mariage religieux.

J. C.

(1) Cf. VERMEERSCH-CREUSEN, *Epitome iuris canonici*, I^4, n. 221.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Approbation de statuts pour les sœurs tourières. Décret du 16 juillet 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 380).

Les *A. A. S.* du 1er septembre annoncent l'approbation de statuts pour les sœurs tourières de tous les Ordres de moniales. Ils entreront donc en vigueur à partir du 2 décembre de cette année. Il importe de noter qu'ils s'appliquent uniquement aux monastères qui ont des sœurs tourières en vertu d'une autorisation spéciale du Saint-Siège. Car ce nom de tourières couvre des situations très diverses, simples séculières, tertiaires séculières ou oblates, tertiaires régulières et sœurs faisant partie de la communauté du monastère.

Ces statuts vont-ils remplacer pour les Carmels les statuts approuvés pour 7 ans, le 28 avril 1925 ? En principe, non, car il s'agit là d'une concession spéciale à laquelle ne déroge pas un décret général. Mais il n'est pas impossible qu'après cette expérience de sept ans, le S.-S. impose aux monastères des Carmélites les nouveaux statuts plus complets et rédigés sans doute en tenant compte des remarques soulevées par ceux de 1925. Pour les canonistes, cette nouvelle législation n'est pas sans intérêt. Elle montre p. ex. comment certaines réponses de la Commission d'interprétation pourraient influencer une nouvelle rédaction de textes du Code. Ainsi l'empêchement d'apostasie (art. 13, a) ne reprend pas les termes du can. 542, 1° mais dit expressément : « Celles qui, faisant défection de la foi catholique, ont adhéré à une secte non-catholique ». Ensuite, le Saint-Siège maintient des prescriptions contre lesquelles, dans les Instituts religieux, se sont élevées beaucoup d'objections. C'est le cas du testament, obligatoire avant les premiers vœux (art. 54).

Par une excellente innovation, les novices tourières doivent faire la première année de noviciat, déclarée canonique, à l'intérieur de la clôture et y rentrer pour les deux derniers mois de la seconde année (art. 27 et 36). On stipule formellement que les tourières assez gravement malades ou accablées par les infirmités de l'âge doivent être soignées dans la clôture (art. 107). L'Ordinaire ne doit pas approuver l'admission, comme c'était le cas pour les tourières carmélites; s'il garde le pouvoir de renvoyer les professes de vœux temporaires; la S. Congrégation se réserve celui de décider le renvoi des professes perpétuelles (art. 117 et 119).

On voit que les auteurs de ces statuts ont mûrement pesé leur rédaction. Ceux-ci constituent un nouveau pas dans l'évolution du droit des Religieux. Car, jusqu'ici, le Saint-Siège n'avait porté aucune législation spéciale pour cette catégorie de religieuses.

J. CREUSEN, S. I.

S. CONGRÉGATION DES CÉRÉMONIES

L'ordre militaire du S.-Sépulcre de Jérusalem. (*S. C. Caerem.*, décret du 5 août 1931. — *A. A, S.*, XXIII, 1931, p. 385).

A la suite d'un conflit entre l'Ordre des chevaliers de Malte et celui des chevaliers du Saint-Sépulcre, le Saint-Père a constitué une Commission de Cardinaux au sein de la S. Congrégation des Cérémonies pour trancher le différend. Il résulte de la décision que l'Ordre du Saint-Sépulcre a été constitué à nouveau par Pie IX le 24 janvier 1868. Tous les documents antérieurs à cette date sont pour lui sans valeur juridique. Par pure faveur de Sa Sainteté Pie XI, il pourra ajouter à son titre les mots : de Jérusalem. Mais le Patriarche latin de Jérusalem ne peut porter le titre supprimé de Grand-Maître ni les délégués de l'Ordre celui de Baillis. Seuls les représentants du Recteur et Administrateur perpétuel (le Patriarche latin de Jérusalem) auront le titre de Lieutenant et d'Excellence. Les nominations de chevaliers, munies du visa de la Chancellerie Apostolique, seront communiquées aux chancelleries des pays en relations diplomatiques avec le Saint-Siège pour que leur caractère officiel soit reconnu par elles. J. C.

S. CONGR. DES SÉMINAIRES ET UNIVERSITÉS

Ordinations relatives à la Constitution Apostolique « Deus scientiarum Dominus » sur les Universités et Facultés d'études ecclésiastiques (12 juin 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 263-284). Ce document, ainsi que la Constitution Apostolique elle-même, est analysé et interprété dans l'article initial de ce numéro : « La Nouvelle Constitution Apostolique sur les études ».

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Doutes divers (Rép. du 16 juin 1931.—*A.A.S.*, XXIII, 1931, p. 351)

I. Administration des derniers sacrements.

D. An canon 514, § 1 ita intelligendus sit ut in religione clericali superioribus ius et officium sit omnibus, de quibus in eodem canone, extra religiosam domum aegrotis Eucharisticum viaticum et Extremam Unctionem ministrandi.

R. *Affirmative*, si agatur de religiosis professis vel noviciis, firmo tamen praescripto canonis 848; secus negative.

Le can. 514, § 1 donne aux supérieurs dans tout Institut de clercs le droit et leur impose le devoir d'administrer eux-mêmes ou par un délégué les derniers sacrements « aux profès, aux novices et à toute autre personne habitant nuit et jour la maison pour raison de service, d'éducation, d'hospitalité ou d'infirmité. » Les motifs de cette prescription sont obvies dans une telle maison. Profès et novices sont les membres de l'Institut. Leur sujétion vis-à-vis des supérieurs est déjà totale soit en vertu de la profession, soit par leur agrégation à la communauté. Si donc leur supérieur est prêtre, c'est à lui que revient le droit de leur administrer les sacrements. A ce premier motif s'en ajoute un second. Il y aurait de graves inconvénients à ce qu'un prêtre du dehors pût revendiquer le droit d'administrer les sacrements dans une maison religieuse dont le supérieur est prêtre.

S'il s'agit de personnes sur lesquelles les supérieurs religieux n'exercent pas directement l'autorité et qui ne font point partie de la communauté, le premier motif n'existe pas; le second garde une très réelle importance.

Ceci explique pleinement la réponse de la Commission.

Les profès et les novices restent partout membres de l'Institut et soumis à des supérieurs. La raison « personnelle » du can. 514, §1 garde toute sa valeur s'ils tombent gravement malades ou sont soignés en dehors d'une maison de l'Institut. Il n'en va pas de même pour les domestiques, les élèves, les hôtes quelconques d'une maison de l'Institut.

Restent les postulants! Avant la réponse de la Commission d'inter-

prétation du 20 juillet 1929 (1) on aurait peut-être hésité. Aujourd'hui le doute n'est plus possible. Il faut non les assimiler aux novices, mais les ranger parmi les « hôtes » de l'Institut.

D'autre part, le droit d'administrer le viatique ne comporte pas nécessairement celui de porter la communion publiquement aux malades. Si le supérieur ou son délégué passe dans la rue en portant ostensiblement le Saint-Sacrement, le bon ordre demande que le curé sache qu'on n'empiète pas sur son autorité, à moins que sa permission ou celle de l'Ordinaire n'ait été légitimement présumée. Il est donc naturel que même en ce cas le supérieur doive s'adresser au curé pour obtenir l'autorisation prescrite par le can. 848.

Si les profès ou novices gravement malades se trouvent dans un établissement possédant une chapelle avec la Sainte Réserve, le supérieur devra, pour leur administrer le viatique, avoir la permission du prêtre qui administre de droit les sacrements dans cette maison, aumônier, recteur d'église ou curé, selon le cas.

II. L'AGE DE LA CONFIRMATION DANS L'ÉGLISE LATINE.

D. An canon 788 ita intelligendus sit ut sacramentum confirmationis in Ecclesia latina ante septimum circiter aetatis annum conferri non possit nisi in casibus, de quibus in eodem canone.

R. *Affirmative.*

Le can. 788 affirme d'abord que l'Église latine a de bonnes raisons (*convenienter*) pour différer jusque vers l'âge de 7 ans l'administration du sacrement de confirmation. Il ajoute qu'on peut toutefois l'administrer plus tôt « si infans in mortis periculo sit constitutus vel ministro id expedire ob iustas et graves causas videatur ».

Le doute est dû probablement à ces formules si modérées : *convenienter*, ob *iustas* et graves causas. La Commission insiste donc sur la nécessité d'un motif de ce genre pour devancer l'âge de raison dans l'administration de la confirmation.

Cette décision se comprend sans peine. Le but même auquel tend principalement ce sacrement, sa moindre nécessité, l'avantage de le recevoir avec beaucoup plus de fruits quand on en connaît la nature, autant de raisons d'attendre l'âge de raison, si l'on ne doit pas craindre que l'enfant n'en soit totalement privé ou du moins pendant un temps

(1) *N. R. Th.*, 1929, p. 756.

notable. Car ce sera presque toujours la raison « juste et grave » d'en hâter l'administration. La dévotion des parents, l'occasion de le faire administrer par un évêque parent ou ami ne sont pas des raisons suffisantes pour contrevenir à la louable coutume (*convenienter ... differtur*) de l'Église latine.

III. Procès matrimoniaux.

D. An vi canonis 1989 eadem causa matrimonialis, ab uno tribunali iudicata, ab alio tribunali eiusdem gradus iterum iudicari possit.

R. *Negative.*

Les causes matrimoniales définissant l'état des personnes n'ont en vertu du can. 1903 jamais force de chose jugée. Il est donc toujours permis d'en appeler des sentences portées en cette matière, c'est-à-dire de celles qui déclarent valide ou invalide une union déterminée. Car on ne peut appliquer le même principe aux procès destinés à établir les droits accessoires des époux, par exemple ceux qui résultent du contrat sur les biens.

Mais le droit d'appel est régi par le can. 1879, qui le définit : le droit de porter la cause devant un *tribunal supérieur*. Entre les can. 1989 et 1879, il n'y a aucune contradiction et le premier n'affirme rien sur la compétence du tribunal devant lequel une cause matrimoniale déjà jugée peut être à nouveau portée.

IV. Les déclarations de nullité de mariage.

D. I. Utrum *par certitudo*, de qua in canone 1990, haberi possit tantum ex certo et authentico documento, an etiam ex alio legitimo modo.

II. Utrum *citatio partium*, de qua in canone 1990, facienda sit ante declarationem nullitatis matrimonii.

R. Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Affirmative.*

Le can. 1990 est de la plus haute importance par son objet : sentences de nullité de mariage et par ses prescriptions. Il définit les cas où un mariage peut être déclaré nul sans les formalités ordinaires des procès. La procédure sommaire est autorisée quand il conste absolument par un document authentique et certain de l'existence d'un des empêchements, publics de leur nature, énumérés dans le canon. Il faut en plus

une *certitude égale* que la dispense n'a pas été accordée. Cette certitude doit-elle aussi résulter d'un document authentique ? Le canon ne le dit pas et pour cause. Si un fait juridique comme le sont ces empêchements peut toujours, de soi, être constaté par un document, il en va tout autrement de l'omission ou de l'absence d'un acte juridique. Ici l'argument du silence, la preuve tirée de l'absence d'un document peuvent être absolument concluants. Dès lors, la réponse au doute, s'imposait. D'ailleurs *par certitudo* ne dit pas que la certitude doit être établie de *la même manière*.

Le texte du canon pouvait laisser un doute sur l'interprétation donnée dans la seconde réponse... « Poterit Ordinarius, citatis partibus, matrimonii nullitatem declarare... » n'affirme pas clairement que les parties doivent avoir été citées et surtout entendues avant la déclaration de nullité. Bien que les mots *citatis partibus* entre deux virgules soient un ablatif absolu, on aurait pu comprendre, à la rigueur, qu'elles étaient convoquées pour s'entendre communiquer une décision prise. Toutefois la réponse de la Commission d'interprétation semble bien s'imposer par la nature des choses. Outre qu'elle est plus conforme au sens naturel du texte, on comprend que l'Ordinaire ne doive pas prendre une décision d'une pareille importance sans avoir entendu les intéressés. Ceux-ci sont, en effet, presque toujours mieux à même que tout autre de fournir sur l'existence de l'empêchement et sur l'absence de dispense des renseignements utiles ou indispensables. J. CREUSEN.

Doutes divers (Rép. du 25 juillet 1931. — *A. A. S.*, XXIII, 1931, p. 388).

I. CÉLÉBRATION DU MARIAGE.

D. An *ad physicam parochi vel Ordinarii absentiam*, de qua in interpretatione diei 10 martii 1928 ad canonem 1098, referendus sit etiam casus, quo parochus vel Ordinarius, licet materialiter praesens in loco, ob grave tamen incommodum celebrationi matrimonii assistere nequeat requirens et excipiens contrahentium consensum.

R. *Affirmative.*

Le can. 1098 autorise la célébration du mariage sans l'assistance du prêtre qualifié et devant les seuls témoins « *Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo Ordinarius vel parochus vel sacerdos delegatus* ». Quand il n'y a pas danger de mort pour l'un des futurs époux, il

faut, pour pouvoir procéder de la sorte, que cette difficulté, selon les prévisions, doive durer un mois.

Les mots « *sine gravi incommodo* » insérés dans le Code sont empruntés à une réponse de la S. Congr. des Sacrements du 13 mars 1910, ad 1m (1) qui interprétait ainsi l'expression trop absolue : « si haberi non possit » du décret *Ne temere* (art. 8). Sous le droit antérieur au décret *Ne temere*, le S.-Siège avait répondu plusieurs fois qu'on pouvait se passer de l'assistance du prêtre « quando facilis (ad parochos) et tutus non patet accessus » (2). La S. Congr. de la Prop. était allée plus loin en disant : « quando ob persecutionem *vel ob alias rationabiles causas* non est christianis facilis aditus ab missionarium » (3).

Comment fallait-il dès lors comprendre ce *grave incommodum* du c. 1098? S'agissait-il d'une difficulté d'ordre purement physique à atteindre le curé, par exemple la maladie, la longueur de la route, le mauvais état des chemins? Suffisait-il de tout inconvénient grave, par exemple, et c'était le cas le plus discuté, d'une peine infligée par l'État au prêtre qui assisterait au mariage? Chaque fois que le Saint-Siège avait été interrogé sur ce dernier cas, il avait exigé qu'on recourût à lui pour chaque cas ou avait accordé des indults, libellés en termes tels qu'il fallait douter de la validité du mariage célébré pour ce motif seul sans la participation du prêtre compétent (4). Cela n'empêcha pas un certain nombre de canonistes, et nous étions du nombre, de continuer à croire que le c. 1098 pouvait s'appliquer dans ce cas (5).

Le 10 mars 1928 la Commission d'interprétation donnait la réponse suivante : « An can. 1098 ita intelligendus sit ut referatur tantum ad physicam parochi vel Ordinarii loci absentiam? R. *Affirmative.* » On crut comprendre que, selon la Commission, le c. 1098 était inapplicable quand il n'y avait pas de grave inconvénient à atteindre physiquement le curé ou l'Ordinaire (6). Cette réponse fut regardée comme l'exclusion certaine, définitive de l'opinion qui admettait l'application du c. 1098 au cas ou un grave inconvénient d'ordre

(1) *A. A. S.*, II, 1910, p. 193.

(2) *Saint-Office*, Instr. 6 juillet 1817. — *Coll. P. F.*, n. 725 — *Fontes i. c.*, p. 135.

(3) Rép. 2 juillet 1827. — *Coll. P. F.*, n. 794.

(4) Cf. WERNZ-VIDAL, *De matrimonio*, n. 546, ss. et surtout les notes.

(5) Cf. *Epitome i. c.*, II3, n. 405.

(6) *A. A. S.*, XX, 1928, p. 120. Cf. *N. R. Th.*, 1928, p. 457.

moral (amende grave, prévision d'une condamnation à une peine d'emprisonnement) amenait le curé ou l'Ordinaire à refuser son concours. Tous les canonistes abandonnèrent cette interprétation (1).

La nouvelle réponse de la Commission montre qu'on s'était mépris sur le sens de la réponse du 10 mars 1928(?) Elle voulait seulement dire que le grave inconvénient doit empêcher le prêtre d'être physiquement et formellement présent au contrat de mariage et n'exigeait pas qu'il fût matériellement absent de la paroisse ou du diocèse ou qu'il y eût un inconvénient d'ordre physique à l'atteindre. Quand le prêtre *matériellement* présent dans la paroisse, ne peut pas, à cause d'un grave inconvénient, assister au contrat de mariage *dans la forme juridique*, c'est-à-dire demander et recevoir les consentements, ce cas réalise l'absence physique visée par la réponse du 10 mars 1928 (2). Conclusion : s'il y a, pour le prêtre compétent (qu'on peut physiquement atteindre sans grave inconvénient), un grave inconvénient à passer outre à l'interdiction de la loi civile et que cette situation doive durer un mois, le mariage célébré devant deux témoins ordinaires sera valide et licite.

Les Ordinaires gardent évidemment le droit d'exiger, comme le fait le Concile de Malines, n. 214, que chacun de ces cas leur soit soumis.

Puisque cette réponse ne fait que confirmer une opinion admise jusqu'en 1928 par de nombreux canonistes et abandonnée seulement par erreur depuis trois ans, il suit que, si des jeunes gens ont, de bonne foi, contracté mariage devant les seuls témoins dans les circonstances expliquées ci-dessus, ces mariages sont certainement valides. Dans des pays comme le nôtre, où le droit est bien connu et où les curés leur auront dit qu'ils ne pouvaient validement se marier sans l'assistance du prêtre, il est presque certain qu'ils n'auront pas pensé donner un consentement matrimonial et se seront plutôt résignés à vivre en concubinage.

II. Les mariages d'acatholiques.

D. Utrum interpretatio diei 20 iulii 1929 ad canonem 1099, § 2 sit declarativa an extensiva.

R. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

(1) Cf. *Epitome i. c.*, II. 4e éd., n. 404.

(2) Telle est aussi l'opinion du *Monit. eccl.*, 1931, p. 270.

Dans la réponse du 20 juillet 1929, la Commission déclarait que les enfants nés d'un mariage mixte sont compris sous les mots « nati ab acatholicis ». Nous avons cru avec d'autres que cette décision, contraire à l'opinion de plusieurs excellents canonistes, était *extensive* (*N.R.Th.*, 1930. p. 65). La Commission déclare officiellement qu'elle n'a fait que « déclarer » le sens de la loi. Nous en prenons acte. Reste à savoir si elle a déclaré le sens certain de la loi ou expliqué son sens douteux. Il est difficile d'admettre que le sens d'un texte, sur lequel se sont mépris des juristes comme De Smet et Capello était certain. D'autre part, la Commission en employant le mot *declarativa* ne s'est-elle pas inspirée du can. 17, § 2 « et si verba legis in se certa *declaret* tantum » ?

La distinction est grosse de conséquences. Si la réponse du 20 juillet 1929 n'a fait que déclarer un sens certain, elle a des effets rétroactifs au 19 mai 1918 (can. 17, § 2); *sinon*, elle n'est applicable qu'à partir du 3 décembre 1929, puisqu'elle a paru dans le fascicule des *A. A. S.* du 2 septembre 1929. En faveur des enfants nés de mariage mixte, on peut souhaiter que la première hypothèse soit vraie. En soi elle nous paraît inadmissible; d'autres la diront sans doute certaine. On voit qu'il vaudra la peine de consulter les revues canoniques et les traités les plus récents *de matrimonio* sur cette question.

III. Procès informatif dans les causes des Serviteurs de Dieu.

D. An canon 2039, § 1 sit ita intelligendus ut competens sit ad processum informativum in causis servorum Dei instruendum etiam Ordinarius loci, in quo testes utiliter examinandi sunt.

R. Standum praescripto eiusdem canonis 2039, § 1, seu *negative*.

D'après le can. 2039, § 1 sont compétents pour commencer les procès informatifs l'Ordinaire du lieu où est décédé le serviteur de Dieu et celui du lieu où se sont produits des miracles. L'énumération est limitative. Le *aut* qui relie les deux membres de phrases équivaut ici à *et*. Si l'on étendait la compétence à tous les Ordinaires des lieux où des témoins peuvent être utilement examinés, le nombre des procès informatifs s'étendrait démesurément. J. Creusen, s. i.

Bibliographie

THÉOLOGIE MORALE

J. B. Dumas. *Theologia moralis thomistica.* Vol. I. *Theologia moralis generalis : pars prima.* Paris, Lethielleux, 1930, (23 × 14 cm.), XXVIII-284 p. Prix : 25 frs.

S'appuyer sur la doctrine de saint Thomas et rédiger sous forme de thèses les principes de la théologie morale fondamentale sont deux moyens excellents de donner aux futurs prêtres une doctrine solide. Ils en ont plus que jamais besoin et M. J.-B. Dumas leur rend par sa *theologia moralis thomistica* un grand service. En appendice sont reproduits un certain nombre de textes modernes ou anciens destinés à illustrer les assertions des thèses. L'auteur se rallie au système de la possession dans les cas de probabilité. Il est fort inutile de répéter ici tout ce qu'on a fort bien dit contre cette opinion. Pourquoi cite-t-on Génicot et Noldin d'après leur édition de 1912, Wernz et d'Annibale d'après des textes empruntés à Sole ou même aux Acta ? J. CREUSEN, S. I.

J. Ternus, S. I. *Zur Vorgeschichte der Moralsysteme von Vitoria bis Medina.* Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XVI Band, 3 Heft. Paderborn, Schöningh, 1930, (24 × 16 cm.), 116 p. Prix : 7 Mk 50.

Barthélemy de Médina, O. P. (scr. 1577) passe chez les partisans du probabilisme et chez la plupart de leurs adversaires pour l'inventeur du système. Dépassant les solutions fragmentaires de la casuistique, il aurait le premier formulé le principe de la valeur morale d'une opinion sérieusement probable en face d'une autre opinion, même plus probable. On a essayé, en ces derniers temps, de diminuer l'importance de cette évolution dans la théologie morale de deux manières. Le P. Menendez-Reiguda, O. P. (1) a contesté le fait lui-même, reprenant ainsi l'opinion de quelques anciens Dominicains. D'autres plus avisés, tout en concédant ce que les textes prouvent à l'évidence, lui ont reproché d'avoir méconnu totalement l'évolution de la doctrine sur l'opinion, survenue peu avant lui (2).

Le P. Ternus, S. I. a voulu se rendre compte du véritable rôle de Medina dans ce domaine de la théologie morale. Il a donc soumis à une étude attentive cette partie du traité de la conscience chez les grands professeurs de Salamanque depuis François de Vitoria (1526-1546) jusqu'à Medina lui-même (1576-1580). Le travail est encore incomplet, parce qu'une partie des cours manuscrits n'ont pu être utilisés.

Mais grâce aux écrits imprimés et au traité manuscrit de Dominique Soto « *De dubio et opinione* » (Munich, Bibl. municipale, clm. 28110), il est possible

(1) El pseudoprobabilismo de Fray Bartolomé de Medina. *Ciencia Tomista*, 1928, I, 35, ss.

(2) RICHARD, O. P., *Le probabilisme moral et la philosophie*, Paris, 1922. p. 237.

de fixer le développement exact de la doctrine peu d'années avant les cours de Medina.

Un examen attentif du commentaire de ce dernier sur la I, II, q. 18 révèle clairement le déplacement des positions. La conclusion se rapproche très fort de celles du P. Alb. Schmitt (1) et du P. Jacques de Blic (2). Avant Medina, on avait déjà plus qu'une casuistique sur l'utilisation des opinions probables, mais il fut le premier à formuler clairement le principe qui distingue le probabilisme dit « pur » des systèmes équiprobabiliste ou de la compensation.

Le P. Ternus établit aussi, grâce à l'examen plus fouillé des écrits de Dominique Soto et de Medina, qu'ils ont parfaitement connu l'évolution de la notion d'opinion dans la philosophie du XVI^e siècle, mais n'ont pas cru à son influence dans le domaine de la théologie morale.

Cette brochure n'est pas seulement intéressante par ses résultats, mais aussi par sa méthode. Peut-être inspirera-t-elle à de jeunes travailleurs l'idée de contribuer aux recherches nécessaires pour préparer une histoire de la théologie morale.

J. CREUSEN, S. I.

J. Leclercq. *Essais de morale catholique.* I. *Le retour à Jésus.* Collect. d'études philosophiques et religieuses. Bruxelles, Éditions de la « Cité Chrétienne », 1931, (20×13 cm.), 374 p. Prix : 25 frs.

Le premier d'une série dont nous souhaitons voir bientôt la suite, cet « essai » est magistral. La marche en est sûre, rapide, nettement jalonnée. Auditeurs et lecteurs de l'Abbé Leclercq y retrouveront l'allure nerveuse de sa pensée, ses trouvailles d'expression, sa franchise d'accent. Çà et là, le lecteur moins averti souhaitera un développement plus clairement ordonné et un peu plus de composition. Mais tous emporteront de ces pages vivantes une haute et large idée de la morale catholique, haute et large comme le christianisme qui embrasse tout l'homme pour l'unir à Dieu. Et c'est par le « retour à Jésus » que le chrétien réapprendra le caractère positif de sa loi, trouvera la clé des paradoxes évangéliques. Plus d'un théologien (car ce n'est pas du grand public que cet ouvrage s'attend à être compris) applaudira aux réflexions de l'Avant-propos.

L. RENARD, S. I.

Ém. Van Coppenolle, C. SS. R. *Bijzondere Sacramentenleer. Doopsel, Vormsel, Eucharistie.* Bruges, « Excelsior », 1931, (23×16 cm.), 360 p.

Le Révérend Père nous a déjà donné deux livres néerlandais de haute vulgarisation théologique, sur la vie surnaturelle et les sacrements en général. En voici un troisième sur le baptême, la confirmation et l'Eucharistie. Les autres sacrements viendront à leur tour. Cet ouvrage traite, avec autant de solidité que d'exactitude, les questions dogmatiques et morales; il sera très utile aux prêtres qui désirent se rendre compte, dans leur langue maternelle, de la doctrine qu'au séminaire ils ont reçue dans la langue de l'Église. Ce livre nous semble se maintenir à un niveau scientifique trop élevé pour convenir à nos intellectuels laïques, dépourvus de formation théologique.

J. SALSMANS, S. I.

(1) *Zur Geschichte des Probabilismus,* Innsbruck, 1904.
(2) Dict. Apol. Tome IV art. Probabilisme. I. Historique, col. 315.

D. Lindner. *Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moraltheologie alter und neuer Zeit.* Munich, Kösel et Pustet, 1929, (20 × 13 cm.), 244 p. Prix : 5 Mk.

Pour apprécier la valeur morale des relations matrimoniales, il importe non seulement de considérer le but premier et secondaire du mariage, mais encore d'avoir sur la moralité du plaisir des principes bien exacts. L'opinion rigoriste qui voit une faute vénielle dans tout acte conjugal n'a jamais trouvé dans l'Église beaucoup de défenseurs. Mais jusqu'à l'époque moderne, on ne rencontre guère de théologien qui admette la totale licéité de l'acte posé pour la seule volupté de l'union. L'accord fut plus difficile à réaliser sur l'honnêteté de l'acte conjugal recherché pour éviter de succomber à la mauvaise concupiscence. Dès le début de l'ère moderne, les théologiens adoptent sur tous ces points des opinions moins sévères et mieux fondées en raison.

Un mot de saint Paul (1 Cor. 7, 6 : *hoc dico secundum indulgentiam)* et la parole du Psalmiste (Ps. 50, 7 : *et in peccatis concepit me mater mea)* servirent d'argument pour les opinions sévères; il faut y ajouter plus tard la réponse rigoriste du Pape saint Grégoire à saint Augustin de Cantorbéry. Il faudra attendre le XIX^e^ siècle avant de trouver une analyse assez poussée de la notiou du plaisir et de son rôle psychologique pour qu'on pût en déduire la licéité d'un acte posé « voluptatis causa » et même, à condition de bien comprendre, « ob solam voluptatem ».

La doctrine de saint Augustin sur le mariage a exercé une énorme influence sur les théories de tout le moyen âge. Or il tenait qu'il y avait faute vénielle à faire l'acte du mariage soit pour le plaisir, soit même pour éviter de succomber à l'incontinence.

Le D^r^ Lindner a fait un dépouillement consciencieux de la littérature du sujet. Il suit un plan très clair. Dans chaque période, il examine un à un les principaux écrivains, d'abord sur la licéité de l'acte conjugal en lui-même, ensuite dans différentes circonstances, comme la grossesse, le temps de l'allaitement, etc. Quand un écrivain a quelque opinion personnelle, le fait est soigneusement noté. Mais le livre gagnerait beaucoup à présenter l'évolution des doctrines d'une manière plus synthétique. On s'étonne aussi de voir attribuer si peu de place à saint Thomas qui a dû, sur ce point comme sur tant d'autres, marquer la doctrine de son empreinte.

Le livre du D^r^ Lindner est une bonne contribution à l'histoire de la théologie morale. J. CREUSEN, S. I.

G. Clément. *Le droit de l'enfant à naître. Réflexions pour les médecins et les non médecins.* 6^e^ éd. Bruges, Beyaert, 1931, (19 × 12 cm.), 150 p. Prix : 7,50 frs.

Il faut recommander la lecture de ce livre aux prêtres et aux laïcs instruits, médecins et non médecins. Par la sûreté de sa doctrine, la solidité de ses raisons, l'abondance et la valeur de ses citations et de ses exemples il doit faire impression, dissiper les préjugés, renforcer les convictions. On y verra entre autres comment l'intransigeance des principes a sauvé des mères et des enfants, que des spécialistes moins convaincus étaient prêts à sacrifier en tuant l'enfant et en exposant la mère aux graves conséquences de l'opération abortive.

Nous voudrions voir pousser davantage encore la notion d'injuste agresseur,

afin de bien démontrer que cette qualification est inapplicable à l'enfant dont l'évolution naturelle met en danger les jours de sa mère. M. Clément montre d'ailleurs très clairement que souvent c'est plutôt la mère qu'il faudrait accuser d'attenter — involontairement, sans doute, mais très réellement — à la vie de l'enfant.

J. Creusen, s. i.

L'Église et l'Eugénisme. La famille à la croisée des chemins. Éditions « Mariage et Famille ». Paris, 1930, (22 × 14 cm.), 228 p.

L'association du mariage chrétien a consacré son VIII[e] Congrès National (25-27 avril 1930) à la question de l'eugénisme. Dans une série de dix rapports, MM. le D[r] Hawthorn, Henri Brenier, D[r] J. Combes, D[r] Pierre Vallette, Jean Piétri, D[r] J. Arnould, J. Monges, E. Jordan, D[r] de Vernejoul, abbé J. Dermine, Mesdames Fuster et Comolet-Sue ont exposé les sujets suivants : La doctrine et le mouvement néo-malthusiens. — La limitation des naissances et le problème économique. — L'avortement.— Les pratiques anticonceptionnelles. — La stérilisation. — L'examen médical prénuptial. — Le devoir conjugal de la procréation et le problème médical. — L'inconduite du célibataire et l'eugénisme. — La limitation des naissances et le problème moral. — Les lois du mariage et les devoirs des époux. — Le mariage de compagnonnage. — Les lois du mariage et les devoirs des épouses. — M. Jordan a écrit la préface; le P. Coulet et Mgr Dubourg ont résumé les conclusions. Ces rapports et conclusions sont reproduits dans le présent ouvrage. Nous ne pouvons trop en recommander la lecture aux personnes désireuses de se documenter sur ces sujets d'actualité et de rafraîchir ou de compléter leurs connaissances sur la doctrine catholique en ces matières graves et délicates.

Val. Fallon s. i.

Lettre Encyclique de Sa Sainteté Pie XI sur le mariage chrétien. Texte français et texte latin. Bruges, Beyaert, 1931, (24 × 18 cm.), 72 p. Prix : 8 frs.

Le texte français de l'encyclique *Casti Connubii* vient d'être édité par la maison Beyaert, avec, en regard, le texte original latin; divisions et subdivisions de l'édition officielle vaticane ont été introduites dans le texte.

A. Vermeersch, S. I. *Catéchisme du mariage chrétien d'après l'encyclique « Casti Connubii ».* Bruges, Beyaert, 1931, (19 × 12 cm.), 96 p. Prix : 5 frs.

L'éminent professeur de la Grégorienne a fait œuvre très utile en présentant la doctrine si complète de l'encyclique *Casti Connubii* sous la forme catéchétique : ces questions et réponses la feront mieux comprendre et assimiler, non seulement aux laïques cultivés, mais aussi aux prêtres. Avec sa grande compétence le Révérend Père ajoute parfois des considérations brèves et solides, allant jusqu'aux raisons intimes. Dans la condamnation du néo-malthusianisme, il voit, à bon droit, nous semble-t-il, une décision infaillible.

Quelques expressions nous semblent moins heureuses, mais ce ne sont, peut-être, que des... fautes d'impression. Relevons toutefois (p. 15) une traduction du texte : *volo ergo iuniores nubere* (1 Tim. V, 14), qui s'écarte du sens adopté communément et peut être mal interprétée par beaucoup de lecteurs.

Ne faut-il pas être encore plus sévère quant à la possibilité de la bonne foi (p. 48) en matière d'onanisme ? Enfin à propos du *tempus agenneseos* (p. 52) nous voudrions voir l'auteur insister davantage sur le motif convenable que demande l'*observantia dierum* pour être raisonnable et partant exempte de péché véniel. Pour la moralité du peuple chrétien nous devons prévenir *autant que possible* toute extension abusive et profondément regrettable. J. SALSMANS, S. I.

Ethna Byrne. *Bourdaloue moraliste.* Paris, Beauchesne, 1929, (14 × 23 cm.), 505 p.

Le grand mérite de l'auteur est d'avoir voulu présenter Bourdaloue dans son milieu littéraire, social et religieux. A côté du grand évêque de Meaux qui évolue dans les sphères sereines du dogme, Bourdaloue apparaît presque banal, plus humain, plus pratique, plus apostolique. Son goût pour la morale, Bourdaloue le doit à son éducation familiale, au souci qu'il a d'intéresser la société qu'il évangélise, à sa formation de jésuite.

Il est regrettable qu'un point de vue si large et si compréhensif du sujet ait égaré l'auteur dans des dissertations fort étrangères à son dessein : signalons seulement les considérations sur la formation du jésuite et sur les *Exercices;* ajoutez à cela les très longs et très nombreux extraits oratoires de Bourdaloue qui alourdissent la marche déjà languissante des développements.

Réduite à une centaine de pages cette étude nous tracerait de Bourdaloue un portrait plus net, et nous donnerait sur lui quelques idées qui ne manquent pas d'intérêt. A. HANIN, S. I.

***A. Bayet.** *La morale des Gaulois.* Coll.: Histoire de la morale en France. Paris, Alcan, 1930, (23 × 14 cm.), XII-295 p. Prix : 35 frs.

L'étude de la morale des Gaulois est assez décevante. D'abord par la rareté des documents dignes de foi. Les historiens grecs ont sur les Barbares des idées préconçues, qu'ils ont essayé d'étayer par un groupement artificiel des faits, quand ceux-ci ne sont pas inventés de toute pièce. César a tout avantage à grossir les difficultés de la conquête. On trouve chez les historiens modernes les thèses les plus contradictoires, basées sur des textes identiques. Aussi M. Bayet conclut-il souvent par un sceptique : *Chi lo sa,* l'examen des diverses questions que pose la morale des Gaulois. Parmi les conclusions plus fermes, on peut signaler celles-ci : Aussi haut que nous remontions dans leur histoire, les Gaulois font preuve d'une morale très différenciée qui n'a rien de celle des soi-disant « Primitifs ». Au premier siècle avant notre ère, elle ne s'éloigne guère de la morale romaine, du moins dans ses éléments les plus essentiels. Cela explique, en partie, la rapidité de l'assimilation aux mœurs du peuple vainqueur.
J. CREUSEN, S. I.

Coll. : Les moralistes chrétiens.

L. Bayard. *Tertullien et saint Cyprien.* Coll.: Les moralistes chrétiens. Paris, Gabalda, 1930, (19 × 12 cm.), 296 p. Prix : 20 frs.

M. Bayard, qui nous a donné il y a vingt ans une bonne étude sur saint

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

Cyprien et en 1925, une édition estimée de ses *Lettres*, avec traduction, dans la collection Budé, réunit en un volume des *Moralistes chrétiens* l'enseignement des deux premiers écrivains de Carthage, Tertullien et Cyprien. Peut-être y eût-il eu avantage à consacrer à chacun d'eux un volume complet, tant ces premiers énoncés des moralistes d'Occident présentent d'intérêt; leur juxtaposition, par contre, en un volume permettra de mieux saisir les contrastes, l'un toute pondération et mesure, l'autre fougueux et passionné. La traduction de deux lettres, pour ce qui regarde saint Cyprien, est prise à l'édition des lettres par le même auteur; ailleurs, elle s'en écarte, pas toujours avec avantage. On est heureux de voir au complet les deux traités *ad Donatum* et de *Habitu Virginum*. Le choix du reste, pour Tertullien comme pour saint Cyprien, est à louer. L'auteur répartit ces extraits en trois sections : la vie chrétienne et la vie païenne, c'est l'*ad Donatum* (p. 29-53), les devoirs du chrétien envers Dieu (p. 104-170), envers soi-même (p. 54-103), envers la société (p. 172-174), puis viennent les devoirs particuliers aux femmes, aux vierges, aux veuves, aux clercs (p. 235-285). Une introduction fournit le principal de ce qu'il faut savoir et fixe bien les caractéristiques; mais la question de l'antériorité de Tertullien sur Minucius Félix, si longtemps débattue, aurait dû être mentionnée (p. 6). Les lettres de saint Cyprien sur les persécutions, son traité de la patience, n'avaient-ils rien à fournir, comme aussi certains passages de Tertullien à propos de la vie païenne et de la vie chrétienne ? Remarquons, en passant, quelques erreurs dans la pagination de la table, p. 245 et 277, p. 247, n° 3, etc., *jejunio* pour *ieiunio*, etc.

J. DE GHELLINCK, S. I.

P. Archambault. *Saint François de Sales.* Coll.: Les moralistes chrétiens. Paris, Gabalda, 1930, (19 × 12 cm.), 320 p. Prix : 20 frs.

L'œuvre entreprise par M. Archambault a ceci de particulièrement intéressant qu'elle s'efforce de concilier des aspects de sa doctrine que l'on a cru pouvoir opposer. L'enseignement du saint, comme son âme d'ailleurs, est trop nuancé et cherche trop à s'adapter aux âmes, pour s'accommoder d'un régime d'absolue systématisation. M. Archambault nous semble en avoir rencontré la mesure et avoir, par un heureux choix de citations, reconstitué la vraie physionomie du moraliste.

C. SEVRAIN, S. I.

R. Daeschler. *Bourdaloue.* Coll.: Les moralistes chrétiens. Paris, Gabalda, 1929, (19 × 13 cm.), 320 p. Prix : 20 frs.

Un volume sur la spiritualité de Bourdaloue, publié en 1927, avait fait ranger M. Daeschler parmi les fervents du grand prédicateur. Il nous en donne aujourd'hui un choix de textes groupés avec la méthode dont les autres volumes de la collection « Les Moralistes Chrétiens » avaient été autant d'exemples. Une idée domine toute la doctrine morale de Bourdaloue : Dieu à la fois le principe et la fin de la vie morale. Il en tire toutes les conséquences en se tenant aussi éloigné du rigorisme des jansénistes que du laxisme des libertins. La lecture de ces pages, faites pour être dites, est suggestive de la manière du grand orateur et révèle le psychologue averti dont l'encourageant optimisme savait si bien relever les âmes et les conduire à la sainteté.

R. DE LE COURT, S. I.

H. Gouhier. *Malebranche.* Coll.: Les moralistes chrétiens. Paris, Gabalda, 1929, (19 × 13 cm.), 319 p. Prix : 20 frs.

Les idées philosophiques de Malebranche : la vision en Dieu, l'occasionnalisme, sont discutables. Aussi tout en montrant à quel point la morale du célèbre oratorien est unie à sa métaphysique, M. Gouhier affirme s'en tenir à un point de vue strictement historique et ne pas juger les doctrines. Une première partie expose les principes qui d'après Malebranche gouverneraient la vie morale, une seconde définit la vertu et précise les conditions de son exercice, la troisième expose les devoirs de l'homme envers Dieu, le prochain et les sociétés dont il fait partie. Beaucoup de vues originales, logiquement déduites des prémisses posées par un penseur avide de concilier le rationalisme cartésien avec les données de la révélation chrétienne.

R. de le Court, s. i.

THÉOLOGIE PASTORALE

V. Lithard, C. S. Sp. *Précis de Théologie pastorale.* Paris, Bloud et Gay, 1930, (20 × 13 cm.), xvi-352 p. Prix : 20 frs.

Ce précis de théologie pastorale pourra servir à initier le jeune prêtre à ses difficiles devoirs. Il est fort bref sur des questions très complexes, mais renvoie constamment aux livres et articles de revues qui compléteront l'exposé. Une fois ou l'autre, l'expression est théologiquement inexacte, sans erreur heureusement pour le fond, par exemple quand on parle de juridiction suppléée à propos du c. 522, etc. Somme toute, livre plein d'excellentes suggestions et de conseils judicieux.

J. Creusen, s. i.

S. Uccello. *Epitome morale-asceticum de Sacramenti Poenitentiae Ministerio.* Turin, Marietti, 1930, (18 × 11 cm.), 514 p. Prix : 15 lires.

Cet ouvrage d'un prêtre sicilien équivaut à une *Praxis Confessarii.* Aussi en avons-nous commencé la lecture, bien décidés à en dire tout le bien possible : tout effort pour promouvoir une sainte et fructueuse administration du sacrement de Pénitence mérite encouragement. L'auteur s'excuse de ne pas répéter tous les principes de la théologie morale... mais il n'y a guère de chose importante en morale, ou même en droit canon (!), qui ne soit citée, au moins incidemment. Si l'on désirait tant donner, il eût fallu une présentation plus schématique, et, au bout, une table analytique. La théologie pastorale doit rester distincte de la théologie morale, et viser plutôt à mordre dans le vif des difficultés actuelles, afin d'instruire pratiquement le confesseur moins expérimenté. En vain nous cherchons des suggestions et des industries vraiment neuves, par exemple sur les anormalités psychiques, en matière de bals et de spectacles, pour la cure du vice solitaire ou du malthusianisme : nous déplorons la théorie du silence, *si non speratur fructus* (p. 250; voir des corrections insuffisantes p. 481-482), opposée aux directives de nos évêques, et... une grosse erreur (p. 481 : *nec si post copulam...*). Nous aurions encore quelques réserves à formuler sur d'autres passages (p. 68 infra, 168 not., 285 not., 460 not. etc). L'abbé Uccello a publié son livre en latin, dit-il, pour qu'il pût être utile hors de l'Italie. Mais à voir ses citations d'auteurs et de codes civils, il semble

vouloir se restreindre aux pays de culture latine : pas un renvoi aux codes belge, néerlandais, allemand, anglais... Ceci n'est pas un reproche, car nous estimons qu'une *Praxis Confessarii* vraiment internationale est peu pratique, le mérite de pareil ouvrage consistant surtout dans l'adaptation vivante des principes aux circonstances si variables des régions. Nous craignons donc que ce livre, dans lequel le sympathique auteur a mis certainement tout son cœur, son zèle, et sa science, ne soit moins utile aux prêtres de notre pays.

J. Salsmans, s. i.

F. Ter Haar, C. SS. R. *De Matrimoniis mixtis eorumque Remediis.* Turin, Marietti, 1931, (23 × 15 cm.), 196 p. Prix : 11 lires.

L'infatigable P. Ter Haar a réalisé ce qu'il voulait : un livre théologico-pastoral, complet et pratique, insistant sur les moyens de prévenir les mariages mixtes : la défense sévère des fréquentations conduisant à une telle union, les instructions sur la doctrine catholique à faire suivre par la partie non-catholique avant qu'on ne songe à donner une dispense, le refus presque universel de dispenser, au risque de voir certains couples se contenter du mariage civil. L'auteur montre très bien que les évêques qui ont suivi cette voie rigoureuse n'ont eu qu'à s'en féliciter : la rigueur est salutaire, quand il faut obvier au mal épouvantable fait à l'Église par les mariages mixtes, et à l'indifférentisme infectant déjà beaucoup de catholiques des grandes villes. Nous aurions voulu trouver un examen approfondi de la question intéressante : la dispense est-elle *valide* quand la partie non-catholique *feint* d'être disposée à observer les *cautiones?* Une bonne table analytique faciliterait les recherches.

J. Salsmans, s. i.

M. Bierbaum. *Religion und Recht in der Ehe. Betrachtungen zur Ehe-Enzyklika Pius' XI.* Aschendorffs zeitgemässe Schriften 21. Münster, Aschendorff, 1931, (22 × 16 cm.), 71 p. Prix : 1.50 Mk.

Cette brochure est née de conférences faites à des intellectuels sur l'Encyclique *Casti connubii;* elle n'est pas un commentaire complet, mais fait bien ressortir les grandes lignes de la doctrine du mariage, en les mettant dans le cadre de l'histoire de l'Église. Cette « petite apologie » sera lue avec grand profit par les médecins et les hommes de loi et même par tous les catholiques instruits, qui désirent se rendre un compte exact des principes chrétiens en matière matrimoniale. Parfois nous attendions une expression sévère plus précise, par exemple (p. 13) contre le mariage purement civil, et (p. 47) sur le droit de contracter mariage.

J. Salsmans, s. i.

H. Schilgen, S. I. *Un livre sur le Mariage pour les fiancés et les époux chrétiens.* Traduit par le P. Honoré, s. i. Tournai, Casterman, 1931, (18 × 11 cm.), 140 p. Prix : 8 frs.

Le P. Hardy Schilgen a écrit sur les relations des jeunes gens avec les jeunes filles des livres merveilleux. Il a un talent particulier pour traiter les questions les plus délicates dans un langage dont la clarté ne laisse rien à désirer et dont les termes ne peuvent froisser les âmes les plus délicates. Ce nouvel opuscule sur le mariage a eu un succès plus qu'ordinaire, puisque l'adaptation française est faite sur le 140e mille de l'édition allemande. Adaptation très réussie où

l'on ne sent pas l'effort de traduction. Cadeau très utile à faire aux fiancés et aux gens mariés. J. CREUSEN, s. I.

G. Jacquemet. *L'éducation de la pureté.* Paris, Bloud et Gay, 1930, (19 × 12 cm.), 216 p.

Dans ce livre sur l'éducation de la pureté, l'auteur a soin de rappeler que l'initiation sexuelle n'est ni le tout, ni même la partie la plus importante de la formation de la chasteté. S'il lui consacre toutefois les trois quarts de l'ouvrage, c'est sans doute qu'il l'estime la partie la plus délicate, la plus difficile. Il est un partisan décidé d'une initiation individuelle et progressive, dans laquelle il distingue trois temps et un triple objet. Dès que s'éveille la curiosité de l'enfant, il convient de lui dire le rôle de la mère, mais sans aucun détail physiologique. Au moment de la puberté, on expliquera la nécessité du concours de deux êtres pour propager la vie et, sans description détaillée, l'existence et le rôle des deux éléments fécondants avec la place qu'ils occupent dans l'organisme. Cela permettra de parler brièvement des phénomènes de la puberté. Il faut réserver à l'adolescent l'explication de l'instinct sexuel et de l'amour.

Peut-être les modèles d'initiation proposés contiennent-ils quelques phrases trop solennelles. A part ce léger défaut, ils seront pour les éducateurs et les parents d'une réelle utilité.

Pour qu'il répondît pleinement à son titre, on pourrait souhaiter que la première partie de ce livre fût un peu plus développée. Tel qu'il est, nous le croyons cependant pleinement conforme aux directives les plus récentes du Saint-Siège. J. CREUSEN, s. I.

H. Abrand. *Éducation de la pureté et préparation au mariage.* I. *Jeunes gens.* II. *Jeunes filles.* Paris, Association du Mariage chrétien, 1927-1930, (20 × 14 cm.), 36 et 68 p. Prix : 2 et 3 frs.

Tandis que le fascicule I se limite à l'éducation de la pureté, on trouve dans le fascicule II tout un programme de l'éducation des filles. Les conseils restent, pour ce motif, un peu vagues et généraux. Il est d'ailleurs juste de rappeler que la pureté n'est vraiment éduquée que par une formation complète au point de vue physique, intellectuel et moral.

Le Dr Abrand est partisan d'une initiation individuelle, progressive et relativement précoce; il admet des compléments d'instruction par un enseignement collectif quand l'auditoire est bien homogène. Il rappelle, avec raison, qu'il faudrait apprendre au jeune homme et à la jeune fille ce que devraient être les débuts de la vie conjugale. Le tout est dit dans une langue à la fois discrète et claire. Nous nous en référons, à ce sujet, à ce que nous avons exposé dans un récent fascicule de la *N. R. Th.*, (p. 525-528).

Pour ne pas faire à l'auteur un grief de la part si restreinte donnée dans ces brochures aux moyens surnaturels d'éducation de la pureté, il ne faut pas oublier qu'elles sont l'œuvre d'un médecin et ne veulent pas traiter le sujet dans toute son ampleur. On ne s'étonnera donc pas de le voir insister sur le rôle des moyens naturels.

L'auteur ne songe évidemment pas à recommander la lecture des auteurs qu'il cite parfois : Prévost, etc. J. CREUSEN, s. I.

J. Hardy, S. I. *Ligues du Sacré-Cœur. Avis pratiques pour la fondation et l'organisation.* Adaption par L. Henvaux, s. i., d'après la 6e édit. flamande. Bruxelles, Secrét. des Ligues du S.-C., rue des Ursulines, 1931, (20 × 12 cm.), 20 p.

Nous sommes heureux de signaler à nos lecteurs cette brochure courte et substantielle. Le Sécrétariat des Ligues du Sacré-Cœur d'expression française, fondé depuis un an à Bruxelles et qui a déjà rendu d'inappréciables services en de nombreuses paroisses, a fait œuvre utile en publiant ces avis pratiques où sont traitées successivement les questions suivantes : Que faire pour préparer la fondation ? — Comment fonder des Ligues ? — Qu'est-ce qui est demandé aux zélateurs ? — La réunion mensuelle des zélateurs. — La messe de Communion. — Comment garder la Ligue prospère ? — Derniers avis. — On sent à chaque ligne qu'elle est dictée par l'expérience. Brochure chaudement recommandée à tous ceux qui s'intéressent aux Ligues du Sacré-Cœur.

J. Delbrel. *Pour repeupler nos séminaires.* Yzeure (Allier), Le Recrutement sacerdotal, (22 × 15 cm.), 420 p. Prix : 15 frs.

L'excellent livre du P. Delbrel, *Pour repeupler nos séminaires*, livre toujours actuel et riche de suggestions utiles, est repris par la revue bien connue « *Le Recrutement sacerdotal* », fondée par le P. Delbrel; le livre est mis en vente au prix de 15 frs.

CATÉCHÉTIQUE

E. Charles. *Le Catéchisme par l'Évangile.* 3 volumes : *Le livre du prêtre* (15e mille); *Le livre de la mère et des dames catéchistes* (10e mille); *Le livre des « tout-petits »* (20e mille). Marseille, Éditions Publiroc, 1931, (18 × 12 cm.), XX-724; XX-486; XXIV-224 p., beaucoup de gravures. Prix : 20, 15 et 3.50 frs.

Ces trois livres s'inspirent de la même pensée et de la même méthode. Une suite de récits évangéliques, à propos desquels sont touchés tous les éléments de la vie chrétienne, remplace la traditionnelle répartition du cours de religion en dogme, morale et moyens de sanctification. Les premiers chapitres sont consacrés aux principales vérités de l'Ancien Testament : création, péché originel, promesse et figures du Rédempteur; tout le reste à la vie de Notre-Seigneur.

Le livre du prêtre, de loin le plus volumineux, donne de chaque récit un double commentaire, approprié, l'un aux petits, l'autre aux grands. Le dernier, très abondant, offre matière à des développements adaptés à chaque auditoire. Une part très grande y est faite aux questions sur lesquelles récemment le Souverain Pontife a attiré l'attention du monde catholique : le mariage, l'usage des biens de la terre, les missions, la royauté du Christ.

R. de le Court, s. i.

C. Bruel. *Le catéchisme à l'école de Notre-Seigneur. Livre du maître.* Éditions Ora et labora. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de Saint-André, 1931, (21 × 13 cm.), 332 p., 84 gravures. Prix : 15 frs.

« Donner d'abord l'enseignement même du Sauveur en employant ses propres

paroles et en le citant comme modèle. Puis, s'inspirer de sa méthode en se servant des écrits de la Bible et autres exemples, comme Jésus lui-même se servait des citations de l'Ancien Testament et des paraboles. » (p. 7).

Le catéchiste trouvera amplement dans cet ouvrage de quoi rendre son enseignement concret et vivant. R. DE LE COURT, S. I.

Abbé Quinet. *Carnet de Préparation d'un Catéchiste. Notes Pédagogiques*, t. II, *Grâce et Sacrements*, t. III, *Morale*. Paris, Spes, 1930, (20 × 13 cm.), 400 et 388 p. Prix : 18 frs le volume.

Pas plus dans ces deux volumes que dans le précédent consacré au dogme, l'auteur n'a pour but de donner un commentaire complet des chapitres du catéchisme ni de fournir aux maîtres des cours faits d'avance. Il s'efforce d'indiquer les points de vue sous lesquels la doctrine des sacrements et les prescriptions de la morale doivent être présentées pour être comprises par de jeunes intelligences. Sa méthode constructive n'entre pas dans les controverses auxquelles les enfants n'apporteraient que peu d'intérêt. Fidèle à son principe de « tendre à la position des actes plutôt que de répéter des défenses », il ne sépare jamais les notions théoriques et les réalisations pratiques. Tendance à suivre, si nous voulons éviter le divorce, trop fréquent dans l'esprit de nos élèves, entre l'enseignement de leurs professeurs de religion et les exhortations des prédicateurs. R. DE LE COURT, S. I.

A. Van der Mueren. *Op den Weg der Wijsheid. Gelooven, Hopen en Bidden. Catechesen.* Paedagogische Studiën (A. Decoene et F. De Hovre), Deel XVII, 2e Druk. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1931, (23 × 15 cm.), XX-326 p. Prix : 20 frs.

On ne pourrait pas exagérer l'importance — et la difficulté — d'une bonne catéchèse. Le présent livre de l'abbé Van der Mueren — un spécialiste intelligent, dévoué et expérimenté — constitue une aide très appréciée : le fait de cette rapide seconde édition le prouve assez. Nous y trouvons judicieusement condensé et appliqué tout ce que les meilleures méthodologies de catéchèse — et depuis quelques années il y en eut un grand nombre — ont découvert pour rendre l'enseignement de la Religion plus réel, plus direct, plus intense, et plus efficace. L'abbé Van der Mueren nous aide à enseigner pour la vie et à réaliser la définition-programme de feu l'abbé Poppe : la catéchèse consiste à parler de Dieu aux enfants, et à parler des enfants au bon Dieu.

L. ARTS, S. I.

F. Hendrichs, S. I. *De Gouden Keten der Waarheid. Katholieke Geloofsleer voor Volwassen Katholieken en Niet-Katholieken.* Anvers Geloofsverdediging, 1930, (18 × 11 cm.), 146 p. Prix : 4,50 frs.

En quelques pages, et sous forme de questions et de réponses progressives, l'auteur est parvenu à présenter un résumé et un enchaînement des grandes lignes de la doctrine catholique. Si c'est surtout aux protestants que s'adressaient les conférences que ces pages résument, elles rendront cependant d'appréciables services, comme résumé de la théologie catholique, à tous ceux qui ont à catéchiser. C. DUMORTIER, S. I.

E. Duplessy. *Cours supérieur de Religion.* 32. *Les devoirs sociaux.* 33. *Le respect de la vie.* 34. *Le Respect de la Propriété et de la Vérité.* 3 fascicules. Paris, Bonne Presse, 1930, (17 × 10 cm.), 64 p. le fasc. Prix : 1 fr. le fasc.

Exposé clair des principes de la morale chrétienne sur des questions dont l'actualité est notoire. R. DE LE COURT, S. I.

E. Duplessy. *Le Catéchisme en Problèmes. Cours supérieur. Catéchisme de Persévérance. Livre de l'élève. Livre du maître.* Paris, Téqui, 1925-1930, (19 × 12 cm.), 280 p. et 378 p. Prix : 9 frs et 12 frs.

Une longue expérience a permis à M. Duplessy de rassembler nombre de problèmes, inspirés de l'histoire, des vies de saints et de la liturgie ou empruntés aux réalités concrètes, grâce auxquels les enfants seront amenés à retrouver les formules doctrinales apprises au catéchisme. Félicitons-le surtout de s'être tant servi des prières liturgiques et de nous avoir ainsi fourni un moyen d'unir l'enseignement du catéchisme avec les cérémonies religieuses, auxquelles nos élèves ont souvent tant de peine à faire attention.

R. DE LE COURT, S. I.

J. Motte. *Petit catéchisme en images.* Paris, Lethielleux, 1930, (24 × 20 cm.), 64 p., 300 gravures. Prix : 6 frs.

M. Motte a su faire un choix judicieux parmi les tableaux des grands maîtres et y joindre des dessins peut-être encore plus parlants pour des enfants. Le manque de fini de certaines reproductions pourrait nuire à l'effet total, surtout si le livre était présenté à des enfants qui commencent à s'ouvrir aux premières impressions esthétiques; mais on a voulu pouvoir laisser le livre à un prix très modique. R. DE LE COURT, S. I.

PÉDAGOGIE

H. Mignon. *Éducation psychologique de l'Enfance.* Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), XVI-208 p. Prix : 15 frs.

Livre clair et courageux, au sujet nettement délimité dès les premières pages. « Tout ce qui regarde nos sensations, nos affections, nos émotions, nos sentiments, nos facultés de représentation des souvenirs ou des images, le sens de la personnalité, de la réalité, de la vérité, du concret, du monde extérieur, du moi intime, du temps comme de l'espace ». Deux parties, la première consacrée au milieu laïque familial, la seconde à l'éducation religieuse. Tout en niant formellement que la religion ait jamais été « la cause directe et primordiale d'un état nerveux ou psychique morbide » et en voyant dans les prêtres et les moines du passé « les véritables inventeurs de la psychothérapie », l'auteur montre nettement les ravages que peuvent exercer dans des âmes d'enfants ou d'adolescents un enseignement religieux ou une direction spirituelle imprudente. Les pages où le Dr Mignon étudie le rôle du prêtre en face du péché sexuel et la délicatesse exigée dans la direction d'enfants qu'un premier coup d'œil ferait ranger parmi les « bons » ou les pieux nous paraissent surtout dignes de réflexion. En terminant l'auteur émet le vœu de voir se développer les études psychologiques dans la formation intellectuelle du prêtre. Son livre pourrait servir d'introduction à l'étude de ces matières. R. DE LE COURT, S. I.

F. Charmot, S. I. « *La Teste bien faicte* ». *Études sur la formation de l'intelligence.* Paris, Éditions Spes, 1931, (19 × 12 cm.), 310 p. Prix : 15 frs.

Deux parties dans ce livre, où l'auteur reprend dans son ensemble une question qu'il avait déjà touchée dans deux articles des « Etudes » à propos de l'enquête sur l'humanisme de M. P. Arbousse-Bastide : le but de la formation et le moyen d'y parvenir, l'humanisme, mais un humanisme entièrement centré autour de l'étude de la langue française. Partisan des humanités gréco-latines, le P. Charmot leur assigne pour but, non le parler latin, mais « de révéler à l'enfant à travers les langues gréco-latines les sources profondes et inépuisables de la beauté humaine » (p. 163). Il sait qu'à la formation de l'esprit tout peut contribuer et applaudit aux résultats obtenus par l'étude esthétique des langues modernes, mais redoute le penchant trop prononcé de la jeunesse pour l'utile. Dans les mains d'un maître habile tout est formateur, tandis que les productions les plus fines de l'esprit humain restent sans influence, présentées par un professeur incapable. Plus que de questions d'horaire ou de dosage des matières, l'efficacité d'une réforme scolaire dépendra de la richesse de l'âme des maîtres. R. DE LE COURT, S. I.

H. de Pully, S. I. *L'éducation et la formation du caractère.* Avignon, Aubanel fils aîné, 1931, (19 × 12 cm.), 80 p. Prix : 7,80 frs.

Des trois éléments exprimés dans la formule du Mal Foch, mise en exergue à cette brochure « savoir, pouvoir, vouloir », c'est le premier qui est surtout développé. Le P. de Pully a constaté chez les universitaires l'absence d'idées claires sur des questions aujourd'hui de première importance. C'est aux parents, aussi bien qu'aux maîtres, qu'il appartient de porter remède à cette déficience, par un contact personnel et patient avec leurs enfants ou leurs élèves. Connaître la vie telle qu'elle est, avoir une personnalité assez riche pour la dominer, c'est la première qualité de l'éducateur. R. DE LE COURT, S. I.

Anne-Marie Couvreur. *L'Évangile et l'éducation.* Préface de S.G.Mgr Petit de Julleville. Paris, Éditions Spes, 1930, (19 × 12 cm.), VIII-196 p. Prix : 12 frs.

L'auteur excelle à tirer de l'Évangile les conseils les plus judicieux et les mieux adaptés à l'éducation des enfants. On trouvera dans ces pages une description très exacte de la psychologie de l'enfant. Ce livre est un petit trésor où puiseront surtout les mamans, mais tous les éducateurs le liront avec grand profit. Mgr Petit de Julleville, cet éducateur très averti, n'a pas hésité à le présenter au public par une préface très élogieuse. P. CAPART, S. I.

E. Bornet. *L'ordre dans la liberté. Simples réflexions sur l'éducation.* Paris, De Gigord, 1931, (19 × 12 cm.), X-118 p.

Plût au Ciel que tous les éducateurs, ceux de la première enfance et ceux de l'adolescence aussi, partageassent les convictions que vingt-cinq ans d'expérience raisonnée ont ancrées dans la pensée du Chanoine Bornet ! Son opuscule envisage l'éducation dans son ensemble comme l'art d'élever l'agent moral, l'homme vraiment libre, capable de s'ordonner. La chimère du libéralisme est d'attendre ce résultat du jeu de la spontanéité, (terme équivoque où s'abrite

la tyrannie du caprice), son illusion est de réduire l'éducation à l'instruction. Au contraire, la libération réelle comporte à la fois un certain « dressage », — voilà qui justifie les contraintes des règlements disciplinaires bien compris, — et une pédagogie spirituelle qui veille à l'union de la religion et de la morale. Cette thèse, contre-pied de l'*Émile*, est servie par une plume alerte, nerveuse et qui passe volontiers à l'offensive. L. RENARD, S. I.

L'école des parents. L'enfance. Paris, F. Lanore, 1930, (19 × 12 cm.), 242 p. Prix : 10 frs.

L'école des parents. L'adolescence. Paris, Lanore, 1931, (19 × 12 cm.), 350 p. Prix : 12 frs.

Ces deux livres publient les rapports de la très prospère et fort active « Ecole des Parents ». Le nom de cette association indique suffisamment et le but et les tendances de ces ouvrages, où des spécialistes et des parents étudient les différents aspects d'un même problème.

L'École, nous dit Madame Vérine, possède une direction catholique. Celle-ci, dans un esprit finement dit de carrefour — conception plus chrétienne de ce qu'on appelle « tolérance » — laisse venir à soi tous ceux qui veulent faire revivre la famille. Des pasteurs et des rabbins y prennent très librement la parole, à côté d'une grosse majorité de rapporteurs catholiques. Tous n'ont-ils pas d'ailleurs voix au chapitre, dès qu'ils se rallient au seul idéal du mariage et de la famille : celui que nous rappelait SS. Pie XI dans ses dernières encycliques ?

C'est dire que, dans tous les travaux, on ne laisse rien tomber des principes catholiques. Que cependant, par-ci, par-là, se glisse un mot ou une phrase qui, au sens strict, s'harmonise moins avec la philosophie ou le dogme catholique, c'est inévitable. Les convictions des orateurs, — plus facilement ignorées par des lecteurs étrangers — dicteront à chacun le discernement nécessaire à la lecture de tels chapitres, — qui, dans leur signification plus immédiatement concrète, n'offrent rien que d'orthodoxe.

Citer ou analyser tous les travaux est impossible : Éducation physique, morale, intellectuelle, sociale : le programme est traité intégralement.

L' « Enfance » petit code de l'éducation première nous montre en quelques chapitres pénétrants et surtout affectueux, tout le soin, la patience et la délicatesse, l'abnégation qu'exige l'enfant dès avant le petit lit, « dès le berceau ». Les auteurs, comme Vérine, Dr Monsaingeon, A. M. Couvreur en feront toute la recommandation.

Dans l' « Adolescence », quelques études nous semblent plus remarquables ou plus neuves : Scoutisme, école des chefs; l'essor de l'intelligence; le surmenage.

L' « Adolescence » est une petite encyclopédie directive d'études ultérieures, qu'aurait facilitées une courte bibliographie au bas de chaque chapitre. On y apprendra à ne pas se contenter d'une expérience, trop vite satisfaite d'elle-même, alors qu'elle reste presque naturellement partisan du passé et par conséquent ignorante de la vie nouvelle.

Le rapport du R. P. Dassonville mérite d'être lu et gagne à être relu. Il met bien en évidence ce que l'Église de l'autorité veut qu'on entende par « senti-

ment religieux », expression fort ambiguë par soi-même, tellement neutre parfois qu'elle sert d'arme contre l'Église. Tout son développement fait sentir le manque d'un chapitre à ce très beau livre : le « rôle de Dieu » dans l'éducation de l'enfant et de l'adolescent, où, comme le remarque le R. P., « finalement sa grâce fait tout » (p. 74). Il eût été intéressant d'étudier le sens du sacrement de confirmation par exemple. vis-à-vis de l'adolescence religieuse, qui, comme l'adolescence intellectuelle, ne va pas toujours de pair avec la puberté. Mais ne serait-ce pas entraîner l'École des Parents hors des limites qu'elle s'est imposées ?

Avec la légère restriction indiquée, nous ne pouvons que recommander chaudement à tous ces deux ouvrages. Jos. Fabri, s. i.

***M. Vanselow.** *Metaphysik der Erziehung.* Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930, (24 × 16 cm.), 256 p. Prix : 12 Mk.

Par crainte, par peur presque, de tout dogmatisme, autant dire de toute certitude dans l'ordre des principes, l'auteur de ce volume répudie toute métaphysique déductive, partant de principes fermes et immobiles. C'est à l'hindouisme et à la « Philosophie du non donné » de Hermann Schwarz qu'il emprunte son concept même de la métaphysique. Supérieure aux sciences du mécanique, de l'organique, de l'esprit lui-même, son domaine propre est celui du « dynamique-créateur ». Celui-là seul fait de la métaphysique qui s'efforce de saisir le Dieu créateur dans son acte créateur, même si par ailleurs le mot Dieu ne lui vient jamais aux lèvres (p. 40). Ce n'est que dans l'acte créateur, conscient de sa responsabilité, que l'homme réussit à se libérer de lui-même et du monde, et c'est dans la liberté ainsi entendue que consiste le « sens suprême » de la vie humaine. La « fin des fins » est que « l'étincelle de Dieu qu'est l'acte créateur s'embrase dans le cœur de l'homme » (p. 43). La théorie vraie en pédagogie doit considérer l'âme de l'élève « comme une possibilité de Dieu ». L'essentiel du problème pédagogique consiste à concilier « la liberté et la loi ». Nous demanderions : Ce « Dieu en puissance » qui dort dans l'âme de l'homme, comme l'étincelle au cœur du silex, ce Dieu que la mystique allemande, celle de l'action (Tat) fait devenir, réalise par nos propres actes, ne serait-ce pas le « Dieu en devenir » du Panthéisme hégelien ? Mais poursuivons notre analyse.

L'éducation comprend, selon Vanselow, l'enseignement, les bons soins « Pflege » et la direction « Führung ». J'observe que l'auteur opère parfois avec des concepts restés ambigus. Celui de nature l'est toujours, quand il s'agit de l'homme; l'histoire du « Rousseauisme » est là pour le prouver. Je reconnais que, dans toute cette deuxième partie de son travail, M. Vanselow sème les réflexions les plus justes, les plus ingénieuses parfois, sur la valeur de la formation générale (pp. 71-73), sur l'éducateur dit « camarade » (p. 89), sur Dieu comme premier principe de l'action humaine (p. 129). Hélas ! pourquoi les sème-t-il à côté, parfois au milieu des plus fausses ? Exprime-t-il vraiment sa conviction personnelle, lorsqu'il écrit : La « Pflege », les bons soins ne doivent pas se soucier de réprimer les mauvais penchants pour faire place aux bons » ? (p. 85). Sur l'éducation que donnent l'Église, les prêtres, les jésuites, en particulier sur les « Exercices spirituels » de saint Ignace, l'auteur partage les préjugés rationalistes habituels.

Doctrine, bons soins, direction, pour aboutir à la « symphonie d'une vie

humaine, » doivent former une unité, observe sensément Vanselow. Au nom de cette unité indispensable, il condamne non seulement l'*einheitlose Erziehung*, mais aussi celle que donnent les partis, le communisme par exemple, la métaphysique étant, selon lui, « l'unité de la doctrine et de la vie ». A des vues parfois justes, il mêle, à notre regret, de graves erreurs sur « le saint » et sur la nature de Dieu lui-même. Son Dieu n'est que le Dieu «non donné » de Schwarz : il n'existe pas de Dieu, affirme-t-il, *qui puisse s'opposer à l'homme comme une grandeur étrangère* : Dieu repose, « est couché », dit Schwarz, « non donné », comme disposition, comme aspiration dans l'âme humaine » (p. 135). Ni l'Église ni l'État ne résolvent le problème de l'unité dans l'éducation, car « en liant l'élève à des biens, ils limitent sa liberté ». L'humanisme réussira-t-il davantage à le résoudre ? Non, car l'idéal qui s'incarne dans les « humanités » classiques fait que l'élève se mire perpétuellement dans sa propre image; or « on n'atteint les hauts sommets de l'humanité que par le don de soi à un but étranger, par l'acte de créer » (p. 178). L'idée éducatrice doit avoir des proportions assez grandes pour devenir « symbole » du Divin; elle doit mener l'élève à l'acte (Tat) désintéressé, à l'oubli de lui-même, à la volonté de sacrifice (p. 180); c'est à titre de « Führung » que l'idée « humaniste » échoue. Seule, l'idée « dans laquelle se forme devant l'intuition de l'esprit la «substance» peuple» (Volk) rendra possible l'éducation idéalement une. L'espace nous manque pour suivre pas à pas l'auteur dans les quatre derniers chapitres. Contentons-nous de dire que l'idée de peuple garde chez Vanselow une assez forte teinte racique et que l'individu-personne ne semble être pour lui qu'une des innombrables expressions et, dès lors, une pure fonction, du peuple ou de la collectivité. L'idée suprême directrice n'est pas le bien de l'élève, mais la prospérité du peuple : *das Gedeihen des Volkes*. Éduquer, c'est servir son peuple. Je constate avec plaisir que Vanselow n'est pas « belliciste ». « *Man braucht nicht an den Krieg zu denken — der Himmel möge uns vor ihm bewahren!* »

Livre curieux, stimulant, où les vues généreuses alternent avec des concepts métaphysiques aventureux; on y entend battre le pouls de l'Allemagne pédagogique et philosophique actuelle. FRANÇOIS JANSEN, S. I.

M^me^ M. Fargues. *Les tendances actuelles en éducation.* Dijon, Publications « Lumière », 1929, (19 × 12 cm.), 188 p. Prix : 10 frs.

M^me^ Fargues a réuni sous un titre forcément assez large quelques conférences et articles de revue : pédagogie nouvelle de l'enfance, culture et action, activité libre, la jeune fille moderne, l'imagination des enfants, les jeux. Si ce livre ne donne pas et ne veut pas donner un aperçu *complet* des tendances pédagogiques, il met le lecteur en contact avec un bon sens chrétien qui, sans négliger les apports des temps nouveaux, sait trouver dans l'éducation traditionnelle des principes riches d'expériences. F. LELOTTE, S. I.

H. Pradel. *Comment former des hommes.* Problèmes d'Éducation. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1931, (19 × 12 cm.), 188 p.

Dans la pratique, se faire obéir et éduquer sont souvent synonymes. Trop de parents ne voient pas que leurs façons d'agir ou de commander, au lieu de tirer parti de toutes les vertus latentes de leurs enfants, les annihilent plutôt en les

étouffant. Ce livre, d'aspect fort attrayant, les détrompera et leur montrera que la tâche d'éducateur est toute d'abnégation réfléchie, puisqu'elle est le retrait progressif de la personnalité du maître devant celle de l'enfant, mis à même par l'obéissance de se conduire finalement tout seul. Livre bienfaisant, agréable et très utile. JOS. FABRI, S. I.

A. Auffray. *La Pédagogie d'un Saint.* Lyon, E. Vitte, 1930, (19 × 12 cm.), 188 p. Prix : 8 frs.

Écrit d'une plume alerte, le petit volume se lit fort agréablement. Pourtant le sujet est traité trop sommairement, et le système attaqué par M. Auffray n'est pas décrit avec assez d'exactitude. Il en fait systématiquement l'opposé de celui de Don Bosco. En réalité les méthodes employées dans les maisons d'éducation catholique ici visées sont autrement souples et humaines qu'il ne semblerait d'après ce livre. C. SEVRAIN, S. I.

R. Heurtevent. *Pour nos Instituteurs chrétiens. Leur Sacerdoce.* Paris, Bloud et Gay, 1930, (19 × 12 cm.), 158 p. Prix : 9 frs.

Ce n'est pas à une carrière lucrative que M. Heurtevent invite ses lecteurs, mais à un apostolat dont la devise est la même que celle de la vie sacerdotale « sacrifice, science et sainteté ». Le recrutement des maîtres de l'enseignement primaire passe aujourd'hui par une crise dans beaucoup de pays. En insistant sur le dévouement et le renoncement à soi que demande la mission de l'instituteur, M. Heurtevent a rappelé un aspect trop souvent oublié de cette difficile question. R. DE LE COURT, S. I.

Fr. Bede Jarrett, O. P. *The Space of Life between.* Londres, Sheed and Ward, 1930, (19 × 13 cm.), 194 p. Prix : 5 sh.

L'auteur ne s'adresse ni aux adolescents ni aux hommes mûrs, mais aux jeunes, à l'« âge entre deux », comme dit Keats. Dieu sait qu'il est malaisé d'écrire pour cette jeunesse. Quand d'aventure on s'y risque, on est souvent d'un âge où l'on a perdu le contact avec les générations qui montent. On traite de choses qui ne les intéressent pas dans une langue qu'ils ne parlent plus. Or le P. Bede Jarrett se propose de leur donner des thèmes de méditations sur Dieu, la vie éternelle, Jésus, la vocation, la carrière, l'amour, le vin, Notre-Dame, les sports... A coup sûr le pieux écrivain est recueilli, grave, ému; il ferait réfléchir de plus vieux. Mais pour des jeunes, je crains qu'il ne soit pas assez engageant. Que n'est-il piquant comme un Père Sertillanges!

G. DIRKS, S. I.

L. Meyer et **M. Foncin.** *Au Cercle d'études. Méthode. Plans.* Paris, Lethielleux, 1930, (20 × 13 cm.), VIII-192 p. Prix : 15 frs.

Ce livre s'adresse à qui veut connaître et surtout imiter l'activité des « équipes sociales ». L'imitation ne sera, affirme-t-on dès le début, que diligente adaptation. Aussi peut-on féliciter les auteurs de leur largeur de vues. A côté de 40 plans détaillés, variés et munis de bibliographie, le lecteur trouvera des développements sur la nature et les visées des « équipes sociales », des monographies de plusieurs d'entre elles, une liste de sujets pour cercles, etc. Ces pages sont bien faites pour provoquer et inspirer le zèle de quiconque veut obéir aux directives de l'Action catholique. JOS. FABRI, S. I.

The Sower. A Quarterly Journal of Catholic Education. Manchester, The Sower Office, 1931. Prix : 5 sh. par an.

Après avoir travaillé pendant une douzaine d'années à élaborer et à répandre sa nouvelle méthode catéchétique, actuellement bien connue, cette méritante revue compte étendre son action à tout le domaine de l'éducation catholique.

Au nouveau rédacteur et à ses collaborateurs, nous souhaitons tout le succès que méritent l'importance et l'actualité de cette matière. J. HENS, S. I.

LITURGIE

Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques, publiée sous la direction de R. Aigrain avec de nombreux collaborateurs. Paris, Bloud et Gay, 1930, (20 × 14 cm.), XVI-1142 p.

Avant d'écrire le compte rendu de cette encyclopédie liturgique, nous avons voulu nous en servir, presque chaque jour, pendant des mois, y chercher, grâce à l'excellente table qui la termine, la solution des problèmes qui se posaient à nous dans l'enseignement de la liturgie. Notre espoir n'a pas été trompé. Que de richesses dans ces pages! On y trouve des exposés succincts, mais généralement complets, non seulement sur les différentes liturgies, la messe, l'office divin, l'année liturgique, les sacrements et les sacramentaux, mais de précieux aperçus sur la liturgie et la théologie; la liturgie et le Droit canonique; la liturgie et la spiritualité; les ministres de la liturgie; l'église, sa construction, son mobilier et sa décoration; les vases sacrés; le costume liturgique; les textes liturgiques; la musique grégorienne et polyphonique; la liturgie dans la vie chrétienne; l'éducation liturgique; le génie de la liturgie; enfin, en appendice, un excellent lexique des principaux liturgistes, dressé par M. l'abbé R. Aigrain. Bref, ce livre mérite vraiment son titre d'encyclopédie. De plus, il inspire confiance à cause de l'érudition dont font preuve les auteurs. Nous lui savons surtout gré de bien situer la liturgie dans l'ensemble de la vie chrétienne. Sans doute tous les articles n'ont pas la même valeur. Des bibliographies sont parfois incomplètes et il est inouï que l'ouvrage fondamental du P. Braun, *Der christliche Altar*, ne figure même pas parmi les livres cités à la fin du paragraphe consacré à l'autel par M. le Chanoine Frezet (p. 187). Malgré le souci d'éviter les exagérations, il nous semble qu'il en reste encore quelques unes. Nous ne voudrions pas exalter sans d'importantes réserves le célèbre ouvrage de Dom Festugière; Madame Marie-Louise Baud calomnie vraiment notre époque quand elle l'accuse simplement et en bloc « d'avoir perdu l'intelligence et le goût du culte officiel », « d'avoir perdu le sens de la tradition, etc. » Je ne puis nullement admettre non plus, malgré l'autorité du P. Lemonnyer que la liturgie soit « la grande et universelle école d'oraison ». Est-ce donc par la liturgie que se sont formées les méthodes de sainte Thérèse, de saint Ignace, etc... ? É. DE MOREAU, S. J.

L. Hébert. *Leçons de liturgie à l'usage des séminaires.* 3 volumes. 14e édition, revue par J. Grignon. Paris, Berche et Pagis, 1930, (20 × 13 cm.), VIII-443 ; 360 et 360 p. Prix : 15 frs chaque volume.

Les *Leçons de Liturgie* de L. Hébert sont trop universellement appréciées pour qu'il soit nécessaire de les recommander ici.

Les premières éditions ne comprenaient que deux tomes, le premier sur le Bréviaire et le Rituel, le second sur le Missel. Diverses sollicitations pressèrent L. Hébert d'en ajouter un troisième sur le Cérémonial. L'édition présente, c'est-à-dire la neuvième pour le tome III, la treizième pour le tome II et la quatorzième pour le tome I, a été préparée par M. J. Grignon, professeur au séminaire de Saint-Sulpice, à Issy.

Le reviseur n'a pas modifié dans son fond l'œuvre de M. Hébert. Mais il a dû tenir compte, au tome I, de la promulgation d'une nouvelle édition du Martyrologe et d'une nouvelle édition typique du Rituel; aux tomes I et II, de l'institution de fêtes nouvelles, comme celle du Christ-Roi et de l'élévation de la fête du Sacré-Cœur à un rite supérieur; au tome II seulement, de certains privilèges concédés récemment par le Souverain Pontife pour les messes célébrées au cours des congrès eucharistiques; des simplifications apportées par les décrets de la Sacrée Congrégation des Rites aux règles concernant les Messes des Quarante-Heures et l'oraison du Saint-Sacrement. Enfin, le tome III lui aussi a été mis au courant des décisions liturgiques de ces dernières années.

De-ci de-là des améliorations se remarquent dans l'exposé. Ainsi la division adoptée pour l'explication de la messe des catéchumènes met mieux en relief le développement historique de celle-ci.

On se demandera peut-être quelles sont les cérémonies détaillées au tome III. Ce volume ne correspond pas, en effet, comme les deux autres, à des livres liturgiques bien déterminés. M. Grignon y traite des principales fonctions auxquelles peuvent être appelés à prendre part les séminaristes et les membres du clergé paroissial. É. DE MOREAU, S. I.

C. Callewaert, J. C. D. *Liturgicae institutiones. Tractatus secundus. De Breviarii Romani liturgia.* Bruges, Beyaert, 1931, (25 × 17 cm.), X-308 p. Prix : 35 frs.

Les études liturgiques de Mgr Callewaert sont hautement appréciées. Nous n'en voulons pour preuve que le fait suivant : le premier tome des *Liturgicae Institutiones* eut deux éditions avant que n'ait paru le second volume, celui que nous annonçons aujourd'hui au public.

L'auteur allie, en effet, à la connaissance des rubriques, une science profonde de l'histoire de la Liturgie. De plus, il s'applique à montrer au prêtre comment le Bréviaire peut alimenter sa dévotion.

Mgr Callewaert ne dissimule pas qu'il reste, dans l'histoire surtout de l'Office divin, des points obscurs. Il exprime l'espoir que, sur certaines questions, son ouvrage acheminera quelque peu le lecteur dans la voie de la solution.

Le plus important de ces problèmes est celui de l'ancien Office romain et de ses rapports avec la règle bénédictine. Faut-il continuer à considérer saint Benoît comme le fondateur de l'Office romain ? Aux numéros 231-239 de son ouvrage, l'auteur répondait affirmativement. Mais une lecture répétée de la règle bénédictine l'amena à changer d'avis. Il dut alors se résoudre à imprimer en appendice à son livre une longue note de rétractation (pp. 300-303). L'Office romain, y déclare-t-il, existait à Rome, vers 500; c'était à peu près l'office romain actuel; saint Benoît l'a généralement adopté pour ses moines; lorsqu'il le modifie, il a soin de toujours le marquer clairement .

Nous sommes convaincu de la vérité de cette nouvelle thèse et n'avons jamais admis la théorie compliquée et étrange de Mgr Batiffol sur l'origine de l'office romain. En énonçant son explication, Mgr Callewaert n'a pas seulement conduit le lecteur « *aliquo saltem gradu ad veram solutionem* », comme il le dit trop modestement. Il a fait faire à la science liturgique un progrès considérable.

D'autres pages nous ont moins convaincu, par exemple celles qui traitent de l'origine des différentes heures. L'auteur sollicite le texte de Pline le Jeune quand il voit dans la seconde assemblée « ad capiendum cibum... », une assemblée du soir (p. 38). Nous croyons aussi qu'il exagère, un peu plus haut, le rôle des prières privées nocturnes et quotidiennes dans la formation de l'office nocturne quotidien. É. DE MOREAU, S. I.

R. Stapper. *Katholische Liturgik zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht.* 5e édition. Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), VIII-314 p. Prix : 7,45 Mk.

Parmi les nombreux traités de liturgie, celui du Dr R. Stapper est un des plus connus. Publié d'abord comme « Grundriss der Liturgik », il a pris, pour l'édition actuelle, le titre transcrit ci-dessus. L'auteur nous paraît avoir surtout développé les points suivants : rapports du culte avec le sacerdoce du Christ; les aspects populaires de la liturgie (chant d'église en latin et en langue vulgaire etc.). De belles planches hors texte montrent au lecteur les principaux styles des églises catholiques. Quelques remarques de détail. M. Stapper considère encore saint Germain de Paris comme l'auteur de l'*Expositio liturgiae gallicanae* (voir Dict. d'arch. et de liturgie au mot : Germain de Paris). Il semble ne pas connaître des ouvrages liturgiques importants et fort répandus comme ceux de Hébert et de Haegy, en français, et du P. B. Müller, en allemand. Il nous paraît mal marquer la position d'Albert le Grand vis à vis des explications allégoriques de la liturgie (voir notre article : *Les explications allégoriques des cérémonies de la Sainte Messe au moyen âge*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, mars 1921, pp. 16-21). É. DE MOREAU, S. I.

P. de Puniet, O. S. B. *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire*, t. II. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer et Cie, 1931, (20 × 13 cm.), 354 p.

Nous avons annoncé dans la *Nouvelle Revue Théologique* de mars 1931, p. 285, le premier volume de cette œuvre. Il renfermait une introduction historique générale et des études sur la confirmation et les ordinations. Le tome II est également divisé en deux grandes parties : consécration et bénédiction de personnes; bénédiction d'objets. Bien des cérémonies du Pontifical ne sont plus guère ou plus du tout d'usage aujourd'hui : ainsi le sacre royal et la bénédiction des chevaliers. Le P. de Puniet s'en occupe naturellement comme des autres.

La méthode suivie est rigoureusement scientifique. Sur un point, l'origine des basiliques chrétiennes, l'auteur nous paraît retarder. La découverte de la basilique de la *Porta Maggiore* à Rome rend fort improbable la théorie ancienne qui fait dériver nos églises des maisons romaines.

É. DE MOREAU, S. I.

ASCÉTISME

Doctrine.

L. von Hertling, S. I. *Lehrbuch der aszetischen Theologie.* Innsbruck, F. Rauch, 1930, (23 × 16 cm.), X-302 p. Prix : 5 Mk.

A côté de l'*Aszetik* du P. Zimmermann et l'*Enchiridion asceticum* des PP. Rouet de Journel et Dutilleul, ce manuel ne paraîtra pas superflu : plus rapidement utilisable que ces deux ouvrages, il organise, en un exposé assez complet mais délibérément succinct, les notions et les règles élémentaires de toute l'ascétique catholique. Il n'exclut de son cadre aucun stade de la vie spirituelle et sa doctrine s'établit, non seulement sur les principes spéculatifs, mais sur les abondantes données de l'Écriture et de la Tradition, ainsi que sur les décisions du magistère ecclésiastique.

Le P. von Hertling estime à bon droit que l'expérience et la réflexion personnelles réclament l'élargissement d'une théorie générale, quand il s'agit de prêcher la spiritualité chrétienne ou de comprendre les voies des autres âmes. Avec l'étendue de son information, la clarté de son ordonnance, la netteté de sa terminologie, ce manuel assure à qui le pratiquera, sinon la perception de toutes les nuances, le bagage requis de connaissances ascétiques.

L. RENARD, S. I.

E. Lamballe, Eudiste. *La Contemplation ou Principes de théologie mystique.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), XII-206 p. Prix : 10 frs.

L'auteur qui jouit, nous l'espérons, de la contemplation éternelle, n'est plus là pour répondre à ceux qui voudraient discuter ses idées d'autrefois sur la contemplation d'ici-bas. Mais les continuateurs de son œuvre jugeront sans doute que l'on ne peut mieux honorer la mémoire de leur maître qu'en cherchant comme lui la vérité et en usant de la même liberté dont il usait à l'égard de Scaramelli, de Poulain et de ses autres adversaires.

Avec le P. J. de Guibert (Études de Théologie mystique, p. 105 et suiv.) nous pensons que la thèse de ces articles repose sur une erreur d'interprétation de la doctrine de saint Jean de la Croix. Dès lors la contemplation « acquise » échappe aux anathèmes. L'universalité de l'appel à la contemplation « infuse » est proposée dans le présent ouvrage avec une confiance qui ne connaît ni distinctions ni réserves. Qui ne voit le *latius hos* impliqué dans la généralisation des paroles de sainte Thérèse et des autres mystiques ? Ceux-ci déclarent expressément s'adresser à une élite de contemplatifs favorisés par une vocation très spéciale, entourés de toutes les garanties de la vie cloîtrée, recueillie, pénitente : et encore font-ils d'expresses réserves (V. la phrase de sainte Thérèse citée p. 77). C'est un axiome que la contemplation est « la meilleure part », de laquelle nul n'est exclu. Très peu cependant, même parmi les contemplatifs de profession, entrent dans le sanctuaire de l'oraison spécifiquement « infuse ». Dieu seul, par une invitation très spéciale, y introduit qui il lui plaît, comme il lui plaît, quand il lui plaît.

L. PEETERS, S. I.

J. Crasset, S. I. *Méthode d'Oraison suivie de la nouvelle forme de méditations*, publiée par E. Roupain, S. I. Coll. « Maîtres spirituels ». Paris, Édit. Spes, 1931, (19 × 12 cm.), 326 p. Prix : 18 frs.

En cette « méthode », l'historien du *Sentiment religieux* se flattait d'avoir

découvert un manuel d'initiation mystique, mais adroitement camouflé; l'éditeur actuel, le P. Roupain, y voit, très justement d'ailleurs, le légitime écho des enseignements de saint Ignace en ses Exercices. Les mots très inexacts de « camouflage », de dissimulation adroite, mis à part, les deux appréciations ne sont pas aussi inconciliables que d'aucuns l'imagineraient. Évidemment, le P. Crasset déclare s'adresser aux débutants et, de parti pris, il se cantonne dans l'humble vallée de l'oraison discursive. Mais, comme saint Ignace, il encourage les ascensions et achemine vers les cîmes. Perspectives ouvertes sur les degrés supérieurs de la contemplation, tactique à suivre dans les épreuves, pensées simples et profondes : tout dans ce petit chef-d'œuvre est bien d'un « Maître spirituel ». Mis en appétit par l'intéressante Introduction du P. Roupain, le lecteur goûtera sous cette « nouvelle forme » la doctrine qui lui est offerte avec tant de charme et d'onction. S'il s'applique à la suivre, il aura sans doute la joie de constater qu'il est sur la voie de la parfaite oraison. A Dieu de couronner, s'il le juge à propos, par des dons plus précieux la fidélité aux méthodes traditionnelles. L. Peeters s. i.

Ad. Tanquerey. 1) *Pour la formation des Élites.* 2) *La divinisation de la souffrance.* Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1931, (16 × 10 cm.) et (18 × 11 cm.), 258 et 170 p. Prix : 10,50 frs et 6,25.

On parle beaucoup aujourd'hui de la nécessité de former, dans toutes les classes sociales, des élites capables d'aider et même de suppléer le prêtre dans son apostolat. Pareille tâche suppose chez ceux qui s'y consacrent une foi solide, éclairée, convaincue et rayonnante. C'est pour contribuer à la leur donner que ces opuscules ont été rédigés. Dans le style clair, concis et précis qui a fait le succès de son Manuel d'ascétique et de mystique, sous une forme adaptée à la mentalité d'un laïc cultivé, l'auteur rassemble en petits traités quelques-unes — les principales — des vérités qui sont la base de toute vraie vie chrétienne : notre incorporation au Christ, notre participation à la vie divine, notre appartenance à Marie, notre sacerdoce et notre messe, enfin notre union dans la souffrance rédemptrice avec Jésus, le chef, en qui elle se divinise.

C. Dupont, s. i.

L. Blin, *Commentaire du Directoire Spirituel de saint François de Sales.* 2 volumes. Le Mans, Monastère de la Visitation, 1930, (23 × 14 cm.), VIII-510 et 480 p. Prix : 18 frs chaque vol.

Plutôt qu'un commentaire, cet ouvrage est un traité complet de vie spirituelle. Traité un peu long, mais riche et rempli d'enseignements bien pratiques selon l'esprit du Directoire et visant en tout premier lieu les religieuses de la Visitation.

Dans une œuvre de cette importance et très habituellement excellente, nous nous permettons de signaler quelques passages plus faibles, confus ou moins exacts.

Considérer le lien de dilection, t. I, pp. 31-32, comme essentiel, en le comparant aux vœux, c'est confondre deux ordres très différents. En faire le caractère propre de la Visitation par opposition à tous les autres instituts semble étrange.

La pensée du danger qu'une supérieure générale, p. 52, se laisse influencer

par une direction particulière, ne manque pas d'un peu de candeur; à plus forte raison les supérieures locales y sont-elles sujettes.

P. 108, au sujet de l'oraison, l'auteur accumule pas mal d'inexactitudes et simplifie vraiment à l'excès.

P. 152, la ferveur est identifiée à la consolation sensible.

P. 343; l'examen particulier est-il bien la pièce fondamentale de la doctrine ascétique de saint Ignace?

P. 350, parce que contemplatives, les sœurs doivent sanctifier toutes leurs actions et les consacrer à Dieu!?

P. 358, curieuse théorie, selon laquelle toute grâce nous viendrait par les anges et toujours en suivant tous les degrés des neuf chœurs.

Tome II, p. 98. « D'après la théologie », l'accroissement de l'amour se ferait selon une progression géométrique; l'affirmation est curieuse.

Nous nous bornons à ces quelques points plus importants dont la correction perfectionnerait beaucoup une œuvre déjà bonne. C. SEVRAIN, s. I.

P. Jean de Dieu, O. M. C. I. *Œuvres spirituelles de saint Bonaventure.* II. *De la vie parfaite.* Gembloux, Duculot, 1931, (19×12 cm.), 264 p. Prix : 12 frs.

Traduction fort agréable et de lecture facile, de trois petits traités. Les œuvres du docteur séraphique, malgré leur forme vieillie, demeurent attrayantes et bienfaisantes par leur piété profonde et leur onction. Le P. Jean de Dieu aura rendu à beaucoup d'âmes un service fort appréciable.

La note des pages 201-202 appellerait quelques réserves. Le couronnement normal de la vie spirituelle ici-bas, auquel on est obligé de se préparer, qui dépend de Dieu seul, et que très peu d'âmes atteignent; est-ce tellement normal?

Y a-t-il des actes de la contemplation mystique qui sont en notre pouvoir? « Mystique » n'indiquerait-il pas précisément ce qui dépend de Dieu seul par opposition à ce que nous pouvons réaliser par nos efforts aidés de la grâce? Que ce soit la pensée de saint Bonaventure, peut-être; mais les textes apportés ne touchent pas à la question. C. SEVRAIN, s. I,

Biographies.

Moyen Age.

M. Alanic. *Sainte Radegonde.* Collection « Les Pèlerinages ». Paris, Flammarion, 1930. Prix : 10 frs.

Bien plus que l'histoire d'un pèlerinage, ce livre fait l'histoire de la Sainte elle-même. Et combien intéressante. Replacée dans le milieu de rudesse où elle vécut, Sainte Radegonde en apparaît d'une douceur incomparable et irrésistible. Nous ne reprocherions à l'auteur qu'une expression : « volupté sacrée de la souffrance » (p. 82); la note n'est pas tout à fait juste. Mais l'ensemble est délicat et bien dans la nuance de l'âme très fine qu'il veut nous montrer.

C. SEVRAIN, s. I.

H. Belloc. *Jeanne d'Arc.* Coll.: Vies. Paris, Firmin-Didot, 1931, (19×11 cm.), XXII-182 p. Prix : 12 frs.

Une histoire objective et vraie, un récit clair, un poème ravissant, et, tout en même temps, un acte de loyauté et un acte de foi, telle est cette « vie» , écrite

par un Anglais catholique. Il y a dans ces pages un accent d'émotion irrésistible. Vient-il de la simplicité même du récit prodigieux ? ou de ces noms qui tombant dans le cœur y éveillent tant de choses : Domrémy, Vaucouleurs, le Dauphin, Orléans, Talbot, Reims, Rouen; et les Voix célestes et les mots de Jeanne et cette lettre où elle somme, de par Dieu, le Roi d'Angleterre d'avoir à quitter le Royaume de France ? Je crois plutôt que cette émotion est celle du catholique offrant à une Sainte de son Église universelle le tribut de sa pieuse admiration.

J. Stevens, s. i.

Époque moderne.

C. Martindale, S. I. *Saint Ignace de Loyola.* Traduit par A. Dechêne, s. i. Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), 174 p.

Saint Ignace vu avec des yeux Anglo-Saxons. Des yeux qui, avec complaisance, fixent longuement certains traits de cette énergique et originale physionomie et en négligent d'autres. « *Selective Studies* ». Au total, le portrait reste ressemblant; on le regarde même avec plaisir parce qu'il est, sans conteste, vivant. Un esprit formé à l'ordre latin éprouvera toujours quelque peine à se faire au décousu anglais. Non qu'il manque de charmes en son libre abandon, mais l'ordre a bien ses avantages qui continueront sans doute à faire la solidité des compositions littéraires. Du reste, pourquoi serions-nous plus sévère que le P. A. Dechêne qui juge d'instinct qu' « interprétations et solutions ne sont pas menées, ici, à la française ». Juste ciel, non! Savourez donc la souriante largeur de l'appréciation que voici : « l'Anglo-Saxon y apporte un humour subtil, des arguments, sinon péremptoires, du moins inattendus, et nous sommes trop compréhensifs pour ne pas accueillir des ouvrages autrement aménagés que les nôtres ». Quel esprit chagrin prétendait donc que la vieille politesse française s'en va ? Pure calomnie; vous le verrez dans l'Avant-Propos. Souhaitons que le public partage l'indulgente largeur de vue du P. Dechêne, car cette esquisse se lit agréablement et ravira maint lecteur jeune.

François Jansen, s. i.

A. Kleiser, S. I. *Ein Seeleneroberer. Lebenserinnerungen des ersten flämischen Jesuiten, Kornelius Wischaven.* Paderborn, Schöningh, 1930, (20 × 14 cm.), 176 p. Prix : 4 Mk.

Une biographie aussi intéressante pour l'histoire religieuse de notre pays que pour celle des premières années de la Compagnie de Jésus. Chapelain de l'église Saint-Pierre de Louvain, le malinois Corneille Wischaven s'était fait remarquer par son zèle à peupler les couvents et à promouvoir la communion fréquente. Gagné à la Compagnie de Jésus par le jeune P. Strada en 1543 et favorisé de l'intimité du bienheureux Pierre Lefèvre, Wischaven se voyait confier dès 1545 par saint Ignace la direction de la petite communauté de son ordre à Louvain. Deux ans plus tard, il était mandé à Rome; là et à Messine, où il prit part à la fondation du premier collège d'humanités de la Compagnie, il fut soumis à des épreuves dont la rigueur déconcerterait aujourd'hui. Elles durent éclairer le fondateur sur la valeur spirituelle de l'ancien chapelain, bientôt mis à la tête du premier noviciat régulier de l'ordre (Palerme), puis chargé de la direction spirituelle du collège Romain (1553). La santé de

Wischaven n'avait pas résisté à une vie rude et fort mouvementée; il s'en vint mourir à Lorette en 1559.

Le travail du P. Kleiser a la valeur d'un document. Du vivant même de Wischaven, l'exemple de sa haute perfection, acquise dans une carrière aussi tourmentée, parut de nature à soutenir d'autres courages. Un de ses jeunes disciples au Collège Romain (sans doute Théodore Geerarts, d'Amsterdam) rédigea une *Vita P. Cornelii Wischaven*, que les confidences du héros et l'emploi d'une autobiographie remplissent de détails pittoresques. C'est de ce texte que le P. Kleiser publie une adaptation allemande, précisant discrètement les indications du rédacteur, les rattachant à l'évolution de l'ordre à ses débuts. Quelques réflexions d'une entière sincérité complètent le portrait moral du premier jésuite flamand. Sans adoucir les ombres, comme cette excessive crédulité, toujours portée à voir du merveilleux et à recourir aux exorcismes, sans dissimuler la « malchance » qui poursuivit souvent Wischaven ou l'épuisement nerveux dont il souffrit à la fin de sa vie, le P. Kleiser fait comprendre l'attirance qu'exerçait sur l'entourage du religieux son zèle, son détachement héroïque et son intelligence des voies surnaturelles. On regrettera que l'éditeur n'ait pas fait la même mise au point pour ce qui concerne la patrie de son héros : il y a là de précieuses données qu'on eût aimé voir rattacher d'un mot à ce que nous savons de l'histoire religieuse ou profane du Brabant. Dans le tableau sommaire de l'état des Pays-Bas à la naissance de Wischaven (1509), on lit avec étonnement qu'ils étaient divisés en quatre diocèses, Saint-Omer, Bruges, Ypres et Gand, relevant en partie de Cologne et en partie de Cambrai (p. 14-15). E. LAMALLE, S. I.

R. P. Léon (Van Hove) des Carmes déchaussés. *La joie chez sainte Thérèse d'Avila.* Bruxelles, Dewit, 1930, (22×15 cm.), 478 p. Prix : 40 frs.

Comment ce livre pourrait-il ne pas plaire ? Le R. P. Léon nous montre sainte Thérèse sous l'aspect le plus exquis de sa nature et de sa vertu. Il a eu la très heureuse idée de la laisser abondamment parler elle-même et de puiser inlassablement dans sa riche et merveilleuse correspondance. L'ouvrage eût pourtant gagné, si l'auteur s'en était tenu à ce que promettait le titre. Certains chapitres contiennent trop de dissertations peu nécessaires (par exemple I et II), d'autres ne parlent guère de la joie, mais par exemple du point d'honneur, de la maîtresse spirituelle, de l'épistolaire de la sainte, de l'amitié, etc. En somme, il y a ici matière à deux ouvrages différents; l'un sur la joie, l'autre réunissant des études variées sur l'esprit de sainte Thérèse. N'y gagnerions-nous que d'avoir des pages moins chargées et d'une impression plus large, ce serait beaucoup; car la lecture en est fatigante. Nous signalerons aussi quelques fautes de français et des inexactitudes dans la citation des titres de collections. C. SEVRAIN, S. I.

« *Mère Sainte* », *fondatrice du Carmel d'Auch 1570-1556.* Vie et écrits compilés par M. d'Aignan du Sendat (1608-1682). Paris, Lethielleux, 1930, (23×14 cm.), 392 p. Prix : 30 frs.

Ce livre sera goûté des religieuses Carmélites: c'est l'histoire d'une âme écrite par elle-même, il y a plus de trois cents ans. La Mère de la Sainte-

Trinité, la Mère Sainte comme le peuple l'appelait, fut une des premières Carmélites françaises : elle fonda plusieurs monastères de l'ordre et fut envoyée comme supérieure dans plusieurs autres. Ame de prière, favorisée par Dieu de grâces extraordinaires, elle nous a laissé dans ces pages un fidèle tableau des merveilles de l'action divine en elle. Une remarque : n'eût-il pas mieux valu employer l'orthographe moderne, au lieu de celle de M. d'Aignan ?

N. Pickery, s. i.

A. Cherel. *Rancé.* Coll.: Les grands cœurs. Paris, Flammarion, 1930, (19 × 13 cm.), 218 p. Prix : 12 frs.

Ouvrage bien écrit et bien ordonné. Il se divise en trois parties judicieusement délimitées : le monde, la conversion, la Trappe. On pourra s'y faire une idée de la vie que menait au XVII^e^ siècle la haute société bourgeoise et, particulièrement, de celle d'un prêtre qui était « du monde autant qu'on peut l'être », qui tenait réception quotidienne en son château et courait le chevreuil sur ses terres. Mais on y pourra apprendre aussi comment on se convertissait en ce XVII^e^ siècle. Il y avait alors moins d'ignorance religieuse qu'aujourd'hui et les âmes étaient plus consciencieuses et plus fortes. Sans le vouloir — puisqu'il écrit avant la publication de *l'abbé Tempête* — le livre de M. Cherel remet au point plus d'une outrance de l'abbé Brémond. C'est un beau livre et il est bienfaisant.

G. Dirks, s. i.

R. P. Hérambourg, C. I. M. *Saint Jean Eudes. Ses vertus.* Paris, Lethielleux, (19 × 12 cm.), XII-324 p. Prix : 12 frs.

Peu d'années après la mort de saint Jean Eudes, un de ses fils, le P. Hérambourg écrivait une histoire du Saint. L'auteur, tout proche encore des événements et disposant d'informations très précieuses, exposait brièvement dans une première partie les faits de la vie de son héros; un second volume, plus développé, était consacré aux vertus. C'est celui-ci que l'on vient de rééditer, très opportunément; au lendemain de la canonisation de saint Jean Eudes. A la suite du P. Hérambourg, on pénètre avec respect et admiration dans les secrets d'une vie intérieure très riche. La dévotion de saint Jean Eudes au Verbe Incarné et à la sainte Vierge, son esprit de prière et son humilité sont particulièrement mis en relief. Après avoir lu ces pages si prenantes dans leur pieuse simplicité, on comprend mieux pourquoi et comment la Providence fit de ce saint un grand apôtre de la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie.

É. Bergh, s. i.

Époque contemporaine.

H. de Moreau, O. S. B. *Dom Hildebrand de Hemptinne, Abbé de Maredsous.* Collection « Pax », vol. XXXI. Bruges, Desclée-De Brouwer, 1930, (19 × 12 cm.), 396 p. Plusieurs gravures. Prix : 15 frs.

L'intérêt de ce livre déborde celui d'une simple biographie. D. de Hemptinne joua un rôle de premier plan dans le brillant renouveau de l'ordre de Saint-Benoît au XIX^e^ siècle; aussi sa vie nous présente-t-elle un raccourci d'un demi-siècle d'histoire bénédictine, à l'un de ses tournants décisifs. Pour tracer cette esquisse substantiellement complète, D. de Moreau n'avait qu'à

suivre les grandes étapes de la carrière de son héros; ce qu'il y ajoute se rattache si naturellement à cette trame qu'on n'y peut guère voir des digressions.

Lorsqu'en 1868 Félix de Hemptinne, sous-lieutenant aux zouaves pontificaux, heurtait à la porte de la nouvelle abbaye de Beuron, la Providence se préparait l'intermédiaire actif qui introduirait dans notre pays la restauration beuronienne. C'est en effet au jeune moine Hildebrand que va s'adresser l'un de ses anciens compagnons d'armes à Rome, devenu l'homme de confiance des Desclée, lorsque ceux-ci formeront le dessein d'une fondation monastique dans leur domaine de Maredsous. Dom Hildebrand fera dès lors beaucoup pour l'abbaye qui sera un jour la sienne. Quelques années, mouvementées et pleines, devaient d'abord le préparer à son futur rôle : nous le voyons maître des novices à Beuron (1876-1879, il suit la communauté en Autriche pendant le Kulturkampf), employé à une fondation en Angleterre, à Erdington, où il fut prieur, enfin prieur à Maredsous. En 1886, il est rappelé à Beuron, comme secrétaire de l'archiabbé Maur Wolter. D. de Moreau, qui affectionne les répétitions, esquisse à plusieurs reprises un parallèle entre ces deux moines éminents dont l'influence marqua si profondément l'évolution de leur famille religieuse. Quatre années passées dans l'intimité du fondateur de la congrégation beuronienne devaient être pour son disciple la dernière préparation aux grandes tâches.

A la mort de l'archiabbé, que son frère D. Placide Wolter, premier abbé de Maredsous, remplace à Beuron, D. de Hemptinne est élu au gouvernement de la jeune abbaye du Namurois. Il se classe d'emblée dans la grande lignée des abbés bâtisseurs, présidant à l'essor du collège abbatial et de l'école des métiers d'art, fondant à Maredret « SS. Jean et Scholastique », dont sa sœur sera la première abbesse, et à Louvain « Regina Coeli », l'abbaye sur le Mont-César, participant à la création à Bruges d'une procure des missions d'où naîtra l'abbaye de Saint-André. Mais la charge s'était doublée sur les épaules de l'abbé : quelques jours seulement après qu'il eut reçu au Mont-Cassin la bénédiction abbatiale (5 octobre 1890), D. de Hemptinne se voyait confier par Léon XIII l'érection à Rome d'un grand collège bénédictin, commun à toutes les congrégations, en rapport avec les développements nouveaux de l'ordre. Saint Anselme sur l'Aventin sera l'œuvre principale de D. de Hemptinne, celle, nous dit-on, où son empreinte s'est le mieux marquée. Dans son affection clairvoyante pour la famille de saint Benoit, Léon XIII poursuivait son travail de coordination des efforts qui s'ignoraient trop. A l'issue du synode général des abbés bénédictins, qu'il avait fait convoquer en 1893, le pape unissait les diverses congrégations en une « confédération fraternelle » et donnait un centre à cette unité en nommant l'abbé de Maredsous abbé de Saint Anselme et primat de toutes les congrégations. D. de Hemptinne garde seize ans, malgré une santé précaire, la charge de ses deux abbayes; en 1909 seulement, Pie X l'autorisa à renoncer à Maredsous, en le fixant définitivement à Rome.

L'action grandissante du primat, les voyages qui le conduisirent jusqu'aux lointains monastères des États-Unis, fournissent à l'auteur l'occasion d'achever son panorama de l'expansion de l'ordre. Mais un aspect plus intime ne pouvait lui échapper : la position du nouveau primat était étrangement délicate, la fonction qu'il remplissait n'ayant aucun précédent et semblant à plus d'un cadrer mal avec les traditions bénédictines décentralisatrices. Les critiques

et les défiances, les résistances sourdes, étaient à prévoir; le tact discret du primat, son intelligence des besoins supérieurs de l'ordre et son dévouement aux diverses congrégations ne tardèrent pas à le faire accepter, estimer, à persuader enfin à la plupart que le grand pape, au fond, « avait vu juste ». D. de Moreau a ici le mérite d'une grande franchise; mais on comprend que celle-ci ne puisse s'exprimer qu'en termes généraux, vingt ans ne s'étant pas écoulés depuis la mort du primat. Reconnaissons toutefois qu'il pique ainsi sans la satisfaire la curiosité du lecteur, qui voudrait voir étoffer et concréter ces appréciations globales; par la force des choses, cette partie sera sans doute la moins définitive de cette biographie.

Où l'auteur retrouve l'avantage, c'est dans le portrait moral du religieux et du supérieur; il nous fait apprécier la vie profonde de cet homme d'action qui fut un grand méditatif, sa direction pleine de bonté pour ses fils, son dévouement passionné à l'Église et au pape. Le récit des dernières années de D. de Hemptinne et de sa mort à Beuron est réellement émouvant.

D. de Moreau nous présente cette histoire avec beaucoup de clarté, en une langue d'une sérénité toute monastique, où perce çà et là un léger accent de terroir. Le seul regret du lecteur, en plus de la réserve forcée imposée par les circonstances, est que l'exposé soit parfois morcelé à l'excès; cela se traduit dans la typographie même par une effarante profusion de tirets, mais ces divisions provoquent de nombreuses répétitions, esquisses fragmentaires auxquelles on eût préféré un exposé unique, caractérisant plus à fond hommes et choses. Ce regret ne diminue toutefois pas l'impression laissée par un portrait singulièrement attachant : D. de Hemptinne est certes l'un des personnages les plus marquants qu'ait produit notre patrie au cours du siècle qu'elle achève et nous remercions D. de Moreau de l'avoir fait connaître en dehors de sa famille religieuse.

E. LAMALLE, S. I.

L. Mahieu. *Madame Justine de Monie, supérieure générale des Dames de la Sainte-Famille.* Bruxelles, Dewit, 1930, (23 × 16 cm.), XII-365 p. Plusieurs gravures. Prix : 40 frs.

Parmi les innombrables biographies qui se publient aujourd'hui, celle-ci est une des très belles et des meilleures. Remarquablement riche de détails et constituant une histoire de la Congrégation de la Sainte Famille autant que de sa supérieure, rien n'y semble long, rien n'y pèse, tout intéresse au plus haut point. C'est que l'art du biographe a su tout mesurer avec une rare délicatesse et narrer en perfection. Nous citerons spécialement la rentrée à Thielt de M^me^ Justine et son installation officielle comme supérieure générale. L'épisode, angoissant, presque tragique, constitue dans sa brièveté une page puissante.

Le biographe eut d'ailleurs la bonne fortune de rencontrer une héroïne et une œuvre remarquables. M^me^ de Monie fut favorisée d'un ensemble de qualités et de talents peu fréquent et qui en firent une femme supérieure. Simple, aimable, enjouée, d'une droiture absolue et d'un oubli de soi héroïque, elle attirait irrésistiblement. Ce fut elle, et dans des circonstances très particulièrement délicates, qui organisa définitivement l'Institut de la Sainte Famille, elle aussi qui rédigea ses constitutions et ses règles. Toujours désireuse de perfectionner l'enseignement elle guette toutes les nouveautés, elle innove elle-même; mais, toujours après mûr examen et avec une prudence consommée.

Elle est d'ailleurs essentiellement éducatrice. Audacieuse autant que prudente, elle rédige des programmes que discutent et admettent en grande partie les commissions gouvernementales. Elle voit les représentants et les ministres, pour hâter l'élaboration des lois qui rendront justice à l'enseignement libre. Bref, une figure de premier plan, celle dont avaient besoin à une époque pénible l'éducation et l'enseignement chrétiens. C. SEVRAIN, S. I.

P. Alexis Hanrion, S. I. *Journal spirituel.* (Introduction du P. Doncœur, S. I.). Toulouse, Apostolat de la Prière, 1928, (14 × 20 cm.), 388 p. Prix : 10 frs.

Ame magnifique qui s'exprime en toute simplicité. Mais la simplicité même d'une telle suite de notations est supérieurement révélatrice. Ce qui en résulte, c'est le sentiment et la saisie directe d'un drame qui se réalise au plus profond de cette âme. Un vrai drame, et combien tragique : une âme qui se donne réellement et totalement à Dieu seul dans un dépouillement sans limites, et qui aime Dieu de toutes ses énergies; mais elle n'en ressent que défiance de soi, impressions de solitude et de délaissement, épreuves morales qui s'ajoutent à un état physique des plus douloureux. Une victime jusqu'au bout. Pourtant, rien qui déprime le lecteur, au contraire. Aussi le R. P. Doncœur a-t-il bien jugé qu'il fallait publier le journal sans en rien retrancher. La marque de l'élection divine y est certes et le bien que fera sa lecture le montrera de plus en plus. C. SEVRAIN, S. I.

B. Camm, O. S. B. *De l'anglicanisme au monachisme.* Collection « Pax », vol. XXXII. Bruges, Desclée-De Brouwer, 1930, (19 × 12 cm.), 112 p. Prix : 5 frs.

En 1909, sous le titre : *la cité de la Paix par ceux qui y sont entrés*, parut en Angleterre le récit de sept conversions à l'Église catholique. La traduction française — une traduction parfaite — du premier de ces récits est aujourd'hui publiée à part. C'est le « journal d'étapes » d'un jeune anglais, fils de ministre anglican et devenu ministre à son tour, qui, lentement acheminé vers l'Église catholique, pousse jusqu'à la vie bénédictine. Par sa sobriété, sa sincérité, sa netteté, ce document est de premier ordre pour la psychologie religieuse en général et pour la psychologie des convertis en particulier. G. DIRKS, S. I.

C. C. Martindale, S. I. *Prédicateur de Rois, Apôtre des Gueux, le Père Bernard Vaughan.* Paris, Beauchesne, 1930, (19 × 12 cm.), 138 p. Prix : 10 frs.

Une vie du P. Vaughan... par le P. Martindale ne peut pas être banale. Malgré les limites — qu'il connaissait bien — de son talent oratoire, ce grand ami du peuple alla son chemin sans tenir compte des critiques. Il organisa des missions sur les places publiques, penché à une fenêtre, juché sur une table ou sur une caisse, dirigea la ligue des femmes catholiques (rôle compromettant à l'époque des suffragettes), clama sa généreuse indignation à la face des riches égoïstes dans des carêmes retentissants, citait le peuple en modèle aux gens des hautes classes, attira des sommes formidables aux œuvres populaires. Et dans tout ce tapage, un brave homme, jovial et original, très simple, surnaturel et souvent incompris. M. FRAIKIN, S. I.

Od. Jacobs. *Edward Poppe.* 2 vol. Averbode, Abbaye des Prémontrés, 1929-30, (20 × 14 cm.), XXXVI-226 p. et 400 p. Prix : 15 et 20 frs.

600 pages : c'est beaucoup; est-ce trop ? Ceux qui ont connu l'abbé Poppe auront de la peine à dire oui : pour eux chaque détail est révélateur : eût-on soupçonné tant d'héroïsme austère, dans ce sourire d'enfant ? Avant de parler de défaut, il faut féliciter l'abbé Jacobs, et le remercier; si M. Poppe lui-même avait dû écrire la vie d'un autre abbé Poppe, il l'eût fait comme M. Jacobs : avec les mêmes qualités, et avec le même défaut peut-être. Un cœur grand et très sensible et puis une très bonne plume : ce fut sa force, ce fut peut-être sa faiblesse : on souffre plus vivement alors de sacrifier une pensée belle et bienfaisante : mais la vie y eût gagné en mouvement, en relief, en perspective. A l'usage de ceux-là surtout qui ne connurent pas l'abbé Poppe, et pour que tous apprennent à le connaître, M^r^ Jacobs fera sans doute ce que fit G. Guitton de son *Léon Harmel :* une édition abrégée. L. ARTS, s. I.

A. Bessières. *Deux grands méconnus, précurseurs de l'Action catholique et sociale. Gaston de Renty et Henri Buch.* Paris, Action Populaire, 1931, (20 × 13 cm.), 480 p. Prix : 25 frs.

En dépit de son titre qui ne nous promet qu'une double biographie, cette étude, d'une érudition fort nourrie, nous retrace tout un chapitre de l'histoire religieuse du XVII^e^ siècle français : la Compagnie du Saint-Sacrement, son organisation unifiée, son esprit catholique, la vigueur d'initiative de ses membres, en particulier dans la lutte contre le Compagnonnage. Des documents anciens qu'il cite abondamment, l'auteur dégage avec exactitude et discrétion un aspect, peu remarqué jusqu'ici, de cette vaste et mystérieuse institution : son caractère d'Action catholique. Il eût pu cependant, nous semble-t-il, insister plus formellement sur l'élément hiérarchique qui, d'après l'enseignement de Pie XI, définit l'essence même de cette Action.

En lisant un livre si bien informé, si suggestif, on ne regrette qu'une chose : le nombre même des détails, tous intéressants, mais qui parfois encombrent le récit et décourageront peut-être certains lecteurs. On le regrette d'autant plus que le R. P. Bessières était de taille à exposer brillamment un si beau sujet. Souhaitons que le nouveau livre du R. P. rencontre tout le succès que méritent l'esprit qui l'inspira et la grande et urgente leçon d'avenir qu'il dégage d'une page trop ignorée de notre passé catholique. A. HAYEN, s. I.

H. Hugon. *Le Père Hugon.* Paris, Téqui, 1930, (19 × 12 cm.), VIII-148 p. Prix : 6 frs.

Tous ceux qui ont connu l'éminent Dominicain, soit par ses cours au Collège Angélique de Rome, soit par ses ouvrages de philosophie et de théologie, aimeront à le retrouver ici, dans les notes recueillies par son frère. P. C.

E. Lacoste. *Un Apôtre des marins. Le P. Yves Hamon, Assomptionniste.* Paris, Bonne Presse, 1930, (18 × 10 cm.), X-186 p. Prix : 5 frs.

Très belle et attrayante par ce qu'elle nous dit du P. Hamon, cette biographie l'est davantage encore par ce qu'elle nous révèle de tragique et d'émouvant dans la vie des marins et dans les œuvres de mer. Ce petit livre très bienfaisant ne pourrait être trop recommandé. C. SEVRAIN, s. I.

Mgr Besson. *La vie et la mort du Père d'Alzon, Fondateur des Augustins de l'Assomption.* Paris, Bonne Presse, 1930, (19 × 12 cm.), 72 p. Prix : 3 frs.

Courte biographie, retraçant dans ses grandes lignes la vie du fondateur des Augustins de l'Assomption. Elle fera naître le désir de lire les récits plus développés des travaux et des vertus de ce saint prêtre. É. BERGH, s. I.

G. Goyau. *Ozanam.* Coll.: Les grands cœurs. Nouvelle édition. Paris, Flammarion, 1931, (19 × 13 cm.), 204 p. Prix : 12 frs.

Je ne connais pas de biographie d'Ozanan aussi vivante et aussi « actuelle » que celle-ci. Il n'est pas de meilleure lecture pour nos jeunes gens désireux d'action catholique et qui veulent s'y préparer. G. D.

Th. Mainage, O. P. *La Révérende Mère Saint-Dominique de la Croix.* Paris, Téqui, 1929, (19 × 12 cm.), 372 et 374 p., 8 gravures.

Vie très intéressante d'une âme remarquable par ses dons naturels; plus remarquable encore par la sûreté du sens dominicain qu'elle eut en partage à un moment où rien d'humain ne pouvait l'y aider, au contraire. Aussi parvint-elle, à travers les difficultés extrêmes propres à toute fondation, à doter l'ordre d'une nouvelle famille : la Congrégation de Sainte-Catherine de Sienne. Çà et là quelques perfectionnements seraient souhaitables, par exemple II p. 67 (passage obscur ou inexact sur la Ligue du Cœur de Jésus et l'Apostolat de la Prière), II p. 70 et 386 (formules trop sommaires semblant déprécier la mystique). C. SEVRAIN, s. I.

L. Bohler, O. F. M. *Sœur Marie de Bon-Secours, Franciscaine de Notre-Dame du Temple (1898-1928).* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), XXXVI-216 p., 6 gravures. Prix : 12 frs.

Modèle de simplicité dans l'héroïsme, Sœur Marie de Bon-Secours, très éprouvée dans son corps et dans son âme, a mis toute la délicatesse de son amour à pratiquer sans relâche une abnégation totale et toujours souriante. Vie attachante et très actuelle, consacrée au bien et à la sanctification des prêtres; ce volume mérite d'être répandu largement. C. SEVRAIN, s. I.

J. M. Bissen, O. F. M. *Un grand cœur. Mère Francisca, née Anne-Élisabeth du Faing d'Aigremont.* Bruges, Desclée-De Brouwer, 1930, (19 × 12 cm.), 238 p., 5 gravures.

Histoire simple d'une âme remarquable de sérénité à travers une vie cependant mouvementée : épreuves personnelles et de famille, épreuves surtout de fondatrice toujours incertaine du lendemain et parfois mal comprise. Intéressant par lui-même, l'ouvrage est de lecture agréable aussi à cause de sa belle tenue typographique. Nous signalons le tableau des maisons de l'Institut, malheureusement rejeté après la table; il révèle des développements que ne laissait pas assez deviner le livre. C. SEVRAIN, s. I.

E. Maire. *Une Noëliste de banlieue. Rubis d'Orient.* Paris, Lethielleux, 1930, (19 × 12 cm.), XV-142 p. Prix : 9 frs.

Histoire intéressante et simple d'une artiste musicienne à qui des succès déjà enivrants promettaient une brillante carrière mondaine, et qui renonce à tout pour s'enfermer au Carmel. C. SEVRAIN, s. I.

Simone de Noaillat. *Marthe de Noaillat (1865-1926).* Paris, Bonne Presse, 1931, (20 × 14 cm.), XVIII-376 p., 6 gravures. Prix : 15 frs.

Histoire simplement et pieusement dite, d'une sainte âme, héroïque d'austérité et d'activité. On aime à reporter la sainteté à d'autres âges. Non, à notre époque, voici, dans le cadre actuel, une femme qui, après plusieurs loyaux essais de vie religieuse, retourne au monde pour y vivre splendidement la véritable action catholique : travail doublé de prière humble et pénitente, mortification et oubli de soi continuels. Marthe de Noaillat fut la grande apôtre de la fête du Christ-Roi. JOS. FABRI, S. I.

F. O' Noll. *La vie et les œuvres d'Eugénie Bonnefois, l'Apôtre des Petits Forains.* Coll. « Je sème », série populaire. Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), 170 p. Prix : 10 frs.

Vie d'une humble foraine, qui vaut par le grand amour qui la soulève et l'énergie qui la dirige, une vie originale. Eugénie Bonnefois a consumé ses forces au service de ses frères, créant pour eux des œuvres, fondant des écoles chrétiennes pour leurs enfants, les mettant en contact avec le sacerdoce catholique. J. S.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Méditations et lectures.

P. DE JAEGHER, S. I. *Confiance. Méditations.* 2 volumes. Museum Lessianum, Section ascétique et mystique, nos 30-31. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 12 cm.), 308 et 316 p. Prix : 30 frs les 2 volumes.

Le titre de cet ouvrage, un substantif sans article, accompagné du sous-titre: Méditations, déclare assez qu'il ne veut pas être pris pour un « Traité » méthodique sur la confiance en Dieu. L'auteur veut « infuser » aux âmes la belle vertu qu'il exalte; visiblement ce but le préoccupe plus que l'analyse de sa nature et la démonstration de ses propriétés. Non qu'il néglige d'instruire l'esprit du lecteur, je dis seulement que chez lui les « leçons » sont en général courtes, les exhortations par contre abondantes et chaleureuses. Celles-ci visent à « consoler et à réchauffer le cœur » des lecteurs. Une dévotion sincère qui porte jusque dans l'onction de la parole, je ne sais quelle tendresse d'émotion qui aisément s'épanche en prières, une grande bonté naturelle de cœur permettent au P. De J. d'atteindre sans peine un aussi précieux résultat. Dans le 1er volume, après quelques éclaircissements sur la nature et les avantages de la vraie confiance, sur sa distinction d'avec la fausse, l'auteur rattache ses « élévations » ou mieux ses « fervorino » à des thèmes religieux ou dogmatiques, tels que l'enseignement et la personne de N. S., le sacrifice de la Croix, l'Eucharistie, l'inhabitation du Verbe Divin en nous, le Sacré-Cœur, les Attributs Divins, l'Amour Miséricordieux par exemple. Il laisse l'âme de son lecteur tout épanouie sur cette pensée qui dilate : Je suis le poème d'amour de Dieu et de Jésus. Et moi qui pensais être tout au plus de la méchante prose selon la nature et la grâce! Le 2e volume insiste sur la nécessité de la confiance dans les états spirituels qui lui paraissent opposés : tentations, fautes, impuissance et cetera. Les trois derniers chapitres traitent de la confiance en Notre-Dame et de l'héroïque confiance de sainte Thérèse de Lisieux.

C'est largement, prodigalement presque que le P. De J. fait couler à travers nos âmes le flot balsamique de la confiance; à ce flot un génie plus sobre, mais aussi plus sec, eût été un lit plus étroit. Mais celui qui sur son âme lasse ou avide aura reçu l'action rafraîchissante de ce flot salutaire appliquera d'instinct le vieil adage latin : Quod abundat non vitiat! F. JANSEN, S. I.

G. HOORNAERT, S. I. *Marginaliën op het Evangelie.* 2 volumes. Traduction de R. Ysabie. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (20 × 14 cm.), 386-332 p. Prix : 40 frs.

Les très bons livres spirituels restent rares; en flamand autant et plus qu'ailleurs. Ces deux volumes en sont, certainement. Le Père Hoornaert est connu : c'est un homme de son temps, qui sait lire l'Évangile et voit le Christ avec les besoins et les préoccupations qui nous remplissent tous : — il nous rappoche du Christ, et il nous rend le Christ plus réel et plus présent. M. Ysabie n'en est pas non plus à ses débuts : — sa traduction est très bonne : fidèle et délicate. La présentation du livre, en deux volumes commodes, est agréable. D'ici quelques années, tout le monde pieux en Flandre aura lu les « Marginaliën ».
L. ARTS, S. I.

H. RIONDEL, S. I. *Dieu notre Père.* Lyon, Vitte, 1931, (19 × 12 cm.), 275 p. Prix : 12 frs.

Ce livre tout entier respire une dévotion filiale. D'une pafarite exactitude théologique, il accorde au dogme la première place, qu'on souhaiterait pourtant moins restreinte. Le lecteur peu initié au langage technique de la scolastique comprend-il, par exemple, presque sans explication, le sens et la portée du terme de « participation »? Les pieuses effusions qui embaument chacune des pages de ce petit traité éveilleront-elles dès lors la résonance profonde qu'elles trouvent dans l'âme de l'auteur? A. HAYEN, S. I.

F. NEYEN, S. C. J. *Notre vie spirituelle. Essai d'analyse et principes de direction.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), 314 p. Prix : 12 frs.

Bien des choses excellentes sans être neuves se rencontrent dans cet essai et feront du bien. Nous nous contenterons de relever quelques petites inexactitudes. — P. 73. Faut-il dire quelque chose comme « Tant pis! je veux me satisfaire», pour qu'il y ait plein consentement? L'auteur ne le pense certes pas; mais son texte le laisserait croire. — P. 143. L'ange est dépouillé de toute pensée personnelle; tiendrait-il quelque chose de lui, il ne serait plus ange? — PP. 29 et 271. Le jeûne, la discipline, sont-ils des vertus? — La typographie est négligée et les coquilles sont nombreuses, défaut que nous regrettons d'avoir dû constater plus d'une fois dans les éditions de la Maison Téqui. C. SEVRAIN, S. I.

P. LIPPERT, S. I. *Zweierlei Menschen.* Seele-Bücherei zur Auferbauung gesunden Christenlebens. Band VIII. Regensburg, J. Habbel, 1930, (17 × 12 cm.), 306 p.

En tout nous cédons au besoin de généraliser. D'où l'habitude de diviser les hommes en groupes que l'on oppose : petits et grands, riches et pauvres, jeunes et vieux, malades et bien portants, etc. A quoi rime en réalité cette dichotomie? A-t-elle un sens et lequel? En approfondissant cette question, le P. Lippert, dans une langue riche et sobre, développe tout à tour la notion d'âme, les ressources ou la pauvreté comme les misères et les dangers de la richesse. Il nous fait chercher avec lui ce que sont le bien et le mal, la vie et la mort.

Maîtres et serviteurs, hommes et femmes, sages et fous. Tous lui livrent un secret dont il nous communique la connaissance.

A l'écouter et à le méditer, on ne perd ni son temps ni sa peine, car le P. Lippert est un connaisseur d'hommes. J. CREUSEN, S. I.

MGR JULIEN. *Les plus belles pages de saint François de Sales*. Paris, Flammarion, 1931, (19 × 12 cm.), XXVIII-284 p. Prix : 12 frs.

Les gens les plus pressés ne refuseront pas d'ouvrir ce recueil, le feuilleteront, et bientôt en liront d'affilée bien des morceaux avant de fermer le volume. La richesse des dons littéraires de saint François est mise en lumière par la variété des sources utilisées. De plus, Monseigneur Julien a eu l'ingénuosité de demander au maître spirituel de se peindre lui-même : les deux premières séries d'extraits composent le portrait de l'homme et du saint. La troisième partie, la plus volumineuse, rassemble des pages où le « professeur de sainteté » développe les principes généraux de sa spiritualité, puis les applique aux séculiers et aux religieux. L. RENARD, S. I.

J. PICART, O. S. B. *Tout au Divin Amour*. 3e édition considérablement enrichie. Gembloux, Duculot, 1931, (19 × 12 cm.), 240 p. Prix : 10 frs.

Cette 3e édition, qui ajoute 150 pages à la précédente, la remanie considérablement; mais elle nous laisse l'impression d'en être devenue moins alerte : style plus chargé, heurté, contourné; phrases qu'il faut relire deux ou trois fois pour en découvrir avec la construction la signification et qui prennent parfois onze et treize lignes. L'auteur avec beaucoup de raison invite à la charité les tenants de toutes les écoles de spiritualité; il pourrait peut-être ne pas taxer d'égoïsme tous ceux qui ne sont pas exclusivement liturgistes.

C. SEVRAIN, S. I.

M. GASNIER, O. P. *La Divine Comédie de Lourdes*. Paris, Beauchesne, 1931, (19 × 12 cm.), 328 p. Prix : 20 frs.

Une théologie compréhensive ne prend point son parti d'exclure de ses essais d'explication aucune manifestation authentique du surnaturel. Chercher le sens et l'enseignement des apparitions de Lourdes, considérées dans le détail de leurs circonstances comme dans leur suite, tel est l'effort qui a mené l'auteur jusqu'à l'achèvement de sa thèse. Dans la série des apparitions, il a vu « comme une « *Divine Comédie* » en dix-huit actes ou tableaux. A chacune des apparitions, « se joue... une petite scène qui n'est que la représentation symbolique des mystères du Rosaire ». Symbolisme que détaille et doit vérifier le minutieux récit au cours duquel rien n'est négligé des travaux historiques et des réflexions dont l'événement de 1858 a été l'objet. L'accumulation des traits « significatifs » renforce-t-elle la valeur de l'interprétation ? Débarrassée de certaines ingéniosités, de certaines précisions, la thèse serait-elle moins plausible ? Elle est certes féconde en sugestions et inattaquable quant à la loyauté de son exposé.

L. RENARD, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*